Per. 61 nm
1888/1

Dante's Geistesgang

von

Dr. Franz Hettinger.

Köln, 1888.

Druck und Commissions-Verlag von J. P. Bachem.

439

Schriften der Görres-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

Jahresberichte und Vereinsgaben.

Commissions-Verlag von J. P. Bachem in Köln.

Jahresbericht für 1876. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 48 Seiten gr. 8°.

Vereinsschrift für 1876. 186 Seiten groß 8°. Preis: broch. 3 Mark. [Vergriffen.] Inhalt: 1. **Zur Einführung.** 2. Hergenröther, Prof. Dr Joseph, **Der heilige Athanasius der Große.** 3. Kaulen, Dr Franz, **Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen.**

1. Vereinsschrift für 1877. 80 Seiten groß 8°. Preis: broch. Mark 1,20. Inhalt: Simar, Prof. Dr Th., **Der Aberglaube.** Zweite Auflage.

2. Vereinsschrift für 1877. 98 Seiten gr. 8°. Preis: broch. Mark 1,60. [Vergriffen.] Inhalt: Berthold, Carl, **Die Herrschaft der Zweckmäßigkeit in der Natur.**

3. Vereinsschrift für 1877. 110 Seiten groß 8°. Preis: broch. Mark 1,80. Inhalt: Baumstark, Reinhold, **Die spanische National-Literatur im Zeitalter der habsburgischen Könige.**

Jahresbericht für 1877. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 60 Seiten gr. 8°.

Bericht über die Verhandlungen der Section für Philosophie am 29. August 1877. 100 Seiten groß 8°. [Vergriffen.]

1. Vereinsschrift für 1878. 112 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Haffner, Dr P., **Eine Studie über G. E. Lessing.** Zweite Auflage.

2. Vereinsschrift für 1878. 104 Seiten groß 8° Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Kayser, Dr Friedr., **Eine Nilfahrt.**

3. Vereinsschrift für 1878. 112 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Heinrich, Dr J. B., **Clemens Brentano.**

Jahresbericht für 1878. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 156 Seiten gr. 8°.

1. Vereinsschrift für 1879. 142 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 2,25. Inhalt: Hettinger, Fr., **Die Theologie der göttlichen Komödie des Dante Alighieri in ihren Grundzügen.**

2. Vereinsschrift für 1879. 112 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Falk, Dr Franz, **Die Druckkunst im Dienste der Kirche, zunächst in Deutschland, bis zum Jahre 1520.**

3. Vereinsschrift für 1879. 104 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Rodenstein, Heinrich, **Bau und Leben der Pflanze, teleologisch dargestellt.**

Jahresbericht für 1879. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 64 Seiten gr. 8°.

1. Vereinsschrift für 1880. 112 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Galland, Jos., **Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde.** Erster Theil.

2. Vereinsschrift für 1880. 112 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Norrenberg, Dr P., **Frauenarbeit und Arbeiterinnen-Erziehung in deutscher Vorzeit.**

3. Vereinsschrift für 1880. 132 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Galland, Jos., **Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde.** Zweiter Theil.

Jahresbericht für 1880. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 58 Seiten gr. 8°.

1. Vereinsschrift für 1881. 120 Seiten groß 8°. Preis brochirt Mark 1,80. Inhalt: Kaufmann, Leopold, **Albrecht Dürer.**

2. und 3. Vereinsschrift für 1881. 336 Seiten groß 8°. Preis: broch. Mark 5,— Inhalt: Baudri, Dr, Weihbischof, **Der Erzbischof von Köln, Johannes Cardinal von Geissel und seine Zeit.**

Jahresbericht für 1881. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 32 Seiten gr. 8°.

1. Vereinsschrift für 1882. 104 Seiten gr. 8°. Pr.: broch. M. 1,80. Inh.: Gutberlet, Prof. Dr Const., **Der Spiritismus.**

2. Vereinsschrift für 1882. 124 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Unkel, Karl, **Berthold von Regensburg.**

3. Vereinsschrift für 1882. 68 Seiten groß 8°. Preis: brochirt Mark 1,20. Inhalt: Alberdingk Thijm, Prof. Dr P. P. M., **Philipp van Marnix, Herr von Sanct-Aldegonde. Ein Lebensbild aus der Zeit des Abfalls der Niederlande.**

Jahresbericht für 1882. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 40 Seiten gr. 8°.

(Fortsetzung siehe 3. Seite des Umschlages.)

Dante's Geistesgang.

von

Dr. Franz Hettinger.

Dante's Geistesgang.

Von

Dr. Franz Hettinger.

Köln, 1888.

Druck und Commissions-Verlag von J. P. Bachem.

9548

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Inhalt.

Seite

1. Die göttliche Komödie und ihre Erklärer 1
2. Dante's Charakter 4
3. Welt und Schule 14
4. Dante und Beatrice 19
5. Dante's geistige Entwickelung und das „Neue Leben“ 26
6. „In den Schulen der Religiosen“ 32
7. Dante ein Zweifler? 56
8. Die Mystik 68
9. Dante kein Zweifler 77
10. „Neues Leben“, „Gastmahl“ und „Göttliche Komödie“ in ihrem gegenseitigen Verhältnisse 95
11. Beatrice's Anklage 114

Vorwort.

„Wer den Dichter will verstehen,
Muß in Dichters Lande gehen.“

Dies gilt nicht bloß von den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen, unter denen derselbe gelebt hat, sondern ebenso und in noch höherem Maße von der geistigen Atmosphäre, welche ihn umgab, in der er sich entwickelte, welche auf sein Denken und Streben, seinen Charakter, seine gesammte Weltanschauung von tiefer und nachhaltiger Einwirkung war.

Wie die Dome des Mittelalters, so steht die Göttliche Komödie, die erhabene Dichtung des großen Florentiners, vor uns. Wir verstehen beide nicht, wenn wir den Geist des Meisters nicht verstehen, der sie geschaffen, der ihnen sein Gepräge aufgedrückt, der ihren Sinn und ihre Bedeutung uns erschließt. Nur so ist es uns gegeben, diese wunderbare, rein gestimmte Harmonie zu vernehmen, die durch alle Glieder des großen Baues hindurchgeht, jedem einzelnen seine Stellung und Bedeutung gibt, und darum dasselbe aus seinen fundamentalen Gedanken uns würdigen und begreifen läßt.

Möge vorliegender Versuch in der Gemeinde der Danteverehrer eine freundliche Aufnahme finden.

Würzburg, Ostern 1888.

Dr. Hettinger.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

I.

Die Göttliche Komödie und ihre Erklärer.

Eine Frage, von deren Lösung die Deutung und Bedeutung des Meisterwerkes des großen Florentiners wesentlich bedingt wird, ist die nach dem Geistesgange ihres Urhebers. Die ältern Biographen und Commentatoren des Dichters haben uns nur Weniges hierüber mitgetheilt, ja, sie haben diese Frage kaum gestreift; die neuere Danteforschung dagegen hat gerade sie zum Gegenstand eingehender Untersuchungen gewählt; doch deren Ergebnisse haben sich noch nicht allgemeiner Zustimmung zu erfreuen.

Es war der berühmte und hochverdiente Altmeister der deutschen Danteforschung, Karl Witte, der in seinem Aufsatze „Ueber das Mißverständniß Dante's" [1]) zuerst mit dem Wust subjectiver Meinungen und Deutungen aufräumte, der seit Ende des vorigen Jahrhunderts in Folge der Willkür und mangelhaften Kenntniß der Ideenwelt Dante's von Seite der Commentatoren derart diese Dichtung bedeckt hatte, daß mit vollem Recht ein Neuerer sagen konnte: „Sonderbares Schicksal Dante's! Er war Anhänger der Monarchie, und sie haben ihn zum Republicaner gemacht; er war katholisch, und sie haben ihn zum Protestanten gemacht; er war gebildet in der Schule Virgil's, und sie haben ihn zum Romantiker gemacht; er wollte das deutsche Kaiserthum, und, mehr als Andere, mußte er die italienische Einheit begründen helfen." In entschiedenem Widerspruch gegen eine ein halbes Jahrtausend alte Tradition [2]), welche die Grundidee der Göttlichen Komödie als eine religiös-sittliche bezeichnete, wollten diese in erster Linie keine andere Aufgabe derselben erkennen, als die Durchführung einer politischen Theorie. Hervorragend

---

1) „Hermes" 1824; abgedruckt in den „Danteforschungen", Halle 1869, I. S. 21 ff.

2) So besonders die ältesten Ausleger: Benvenuto von Imola, Petrus Dantis, Jacopo della Lana, Francesco da Buti, Boccaccio.

unter diesen Erklärern waren besonders Dionisi und Marchetti, denen Andere, auch Deutsche[1]), mit verschiedenen Modificationen sich anschlossen[2]). Der „dunkle Wald", in dem der Dichter sich verirrt hatte, bedeutet nach Marchetti nichts anderes, als seine Verbannung, der „Wonnehügel" den Trost, den er sucht, darum sein Hinstreben zu diesem Hügel, der Sonnenaufgang das Wachsen seiner Hoffnung; Florenz, Frankreich, Rom sind durch den Pardel, den Löwen und die Wölfin symbolisirt; die Erscheinung des Virgilius bedeutet den Trost, den er aus seinen Studien schöpft, und dieser hat nichts anderes zu thun, als daß er den Dichter anleitet, ein gutes Gedicht zu machen, was die Bürger von Florenz beschämt und sie bewegt, ihm, dem Vertriebenen, wieder die Rückkehr zu gestatten. Die nicht vergessene Jugendliebe zu Beatrice regt die dichterische Begeisterung an; Virgilius ist Muster und Rath in der Ausführung, und Beatrice selbst bietet die Bilder zur poetischen Gestaltung. So wird denn dieses Werk der Weg, auf dem er wieder zur Heimath zurückkehrt, indem es seinen Namen ruhmvoll über ganz Italien verbreitet. — Das wäre alles? Und darum hätte Dante sein Werk nennen können

> die heil'ge Dichtung,
> Daran Hand angelegt hat Erd' und Himmel?

Mit unbeschreiblicher Schnelligkeit hatte sich diese Erklärung über Italien verbreitet. Gabriele Rossetti nahm sie nicht nur auf, sondern überbot sie durch seine abgeschmackte Behauptung, zu Dante's Zeit habe ein über ganz Italien verzweigter Geheimbund der Ghibellinen bestanden, der den Sturz des Papstthums sich zum Ziel gesetzt hatte; für dessen Zwecke habe der Dichter seine Göttliche Komödie in einer nur den Eingeweihten verständlichen Sprache geschrieben[3]). Seine Gedanken hat

---

[1]) So Ruth, Studien über Dante. Tübingen 1853.

[2]) Marchetti (Della prima e fondamentale allegoria del poema di Dante) faßt seine Anschauung in folgenden Worten zusammen: „La selvosa e deserta valle significa la miseria di Dante privato di ogni cosa più cara nell' esilio; il dilettoso monte la bramata pace e consolazione; lo andare di lui dalla selva al monte il crescere della speranza nell' animo suo; la luce del nuovo dì i conforti, che egli ebbe nello sperare; la lonza, il leone e la lupa, che il suo salire gl'impedirono, Firenze, Francia e Roma, che alla sua pace si opposero; l'apparire di Virgilio mandatogli da Beatrice . . . l'alleviamento degli affanni recatogli dalla dolcezza degli studii; la via, per la quale promise Virgilio trarlo di quella valle, il mirabile lavoro di un poema, ond'egli verrebbe tal gloria, che la sua patria per vaghezza di ornarsi di lui trarrebbelo dall' esilio; e la scorta avuta per quella via di Virgilio la virtù necessaria a tanto derivatagli dal meditare le opere dell' altissimo Poeta." Aehnlich Paolo Costa, Giuseppe Borghi, Giuseppe Picci u. A.

[3]) Näheres über die Aegrisomnia Rossetti's bei K. Witte a. a. O. I. S. 106. Auf seinen zweibändigen Commentar zur Hölle folgte 1832 die Schrift: Sullo spirito antipapale . . . come resulta da molti suoi classici, da Dante, Petrarca, Boccaccio.

E. Aroux[1]) in einer Weise weiter zu führen gesucht, die sich jeder wissenschaftlichen Besprechung entzieht.

Wenngleich nun solche Deutungen durch ihre Willkür und wissenschaftliche Haltlosigkeit sich selbst widerlegen, so waren dieselben doch nicht ohne jede Nachwirkung; sie wandten eben die Gemüther von der Erforschung und Betrachtung des hohen religiös-sittlichen, für alle Zeiten und alle Menschen gültigen Inhaltes der Göttlichen Komödie ab, um aus ihr nur das Programm einer politischen Partei herauszulesen. In der That galt die durch ganz Italien von den Alpen bis zum Aetna mit Begeisterung begangene Jubelfeier des sechsten Centenariums des Dichters im Jahre 1865 vielfach nicht so fast dem Sänger hoher, heiliger Ideale und seinem Epos von der Erlösung, nicht dem christlichen, hochkatholischen Charakter der Göttlichen Komödie, sondern dem Politiker, den man zum Parteimann erniedrigte, in dem man den Propheten der Italia una erblickte. Das war er, aber in einem ganz andern Sinne, als diese wollten, die er daher mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen hätte. Was er wollte, war die Einheit Italiens und aller christlichen Völker in der Einheit des Christenthums. Bis zur Stunde ist diese einseitige Richtung noch nicht überwunden[2]).

K. Witte gebührt das hohe Verdienst, dieser immer weiter wuchernden Willkür einen unüberwindlichen Wall entgegengestellt zu haben, indem er die religiös-sittliche Bedeutung der Göttlichen Komödie mit Energie und auf gründliche Forschung gestützt zur Geltung brachte. Eben dadurch hat er aber auch den Blick eröffnet in das Geistesleben des Dichters, der ja gerade in diesem seinem Werke sich selbst, sein inneres Leben und Streben, seinen Glauben und seine Hoffnung ausgesprochen hat.

Hierin nun hat Witte die Zustimmung aller Danteforscher. „Dante's Göttliche Komödie," sagt er, „ist das allgemeine, ewig wahre Epos unseres geistigen Lebens . . . der Darstellung nach sind es Erfahrungen im Herzen des Dichters, der vor einem halben Jahrtausend starb, und doch ist es der Weg, den bis auf wenige Auserwählte alle Christen gehen müssen, um zum Heile zu gelangen. Und so steht der Dichter zugleich als das ganze gefallene und zur Erlösung berufene Menschengeschlecht da, auf dem tausend verschiedene Sünden lasten, dem aber Christus auch tausend Arme reicht, um es vom Abgrunde an seine Brust zu reißen."

Mit vollem Recht; dies ist die Bedeutung der Göttlichen Komödie, wie der Dichter selbst sie ausgesprochen hat: „Gegenstand des Werkes ist der Mensch, wie ihm durch den Gebrauch seiner Freiheit Verdienst und

---

[1]) Dante hérétique, révolutionaire et socialiste. 1854.

[2]) Vergl. Giuseppe Fontana, La tradizione unitaria in Italia. 1880.

Schuld zukommt, und er so der lohnenden oder strafenden Gerechtigkeit unterstellt ist“ [1]). Gut und bös, sagt einmal L. Tieck, das ist der weltgeschichtliche große Gegensatz, dessen Darstellung in immer neuen Gestaltungen wir bei den großen Dichtern finden. Dies war die Aufgabe, der Dante sein Leben gewidmet hat, die er schon in seiner Jugend erkannt [2]), deren Vollendung mit dem Ende seiner irdischen Wanderschaft selbst zusammenfällt. So wirft das Ziel seines Lebens ein Licht auf die Wege, die er gegangen; sein Geistesgang selbst aber läßt uns die Ziele, die er sich gesetzt, noch klarer erkennen.

II.

Dante's Charakter.

Suchen wir nach dem Grundtone in der Seelenstimmung Dante's, der in all' seinen Reden und Handlungen mehr oder weniger deutlich hindurchklingt, so ist es sein durch nichts zu brechender Sinn für Wahrheit. Darum läßt er sich im Paradiese den Auftrag ertheilen, sie zu verkünden, ob auch seine Rede lästig werden sollte.

Ein befleckt Gewissen,
Sei's durch die eig'ne, sei's durch fremde Schande,
Mag immerhin dein herbes Wort empfinden.

Doch um nichts weniger veroffenbare
Dein ganz Gesicht, jedweder Lüg' entsagend,
Und kratzen lass', wo sich die Krätze findet.

Denn wenn auch deine Stimme lästig sein wird
Beim ersten Kosten, wird sie Lebensnahrung,
Wenn sie verdauet ist, zurück dann lassen.

Dem Sturme gleich wird dies dein Rufen wirken,
Der stets zumeist die höchsten Gipfel schüttelt;
Und solches wird nicht wenig Ruhm dir bringen. [3])

Ihm dünkt es eine „höchst gefährliche Nachlässigkeit, eine falsche Meinung fortwuchern zu lassen“ [4]). Von Jugend auf, sagt er von sich selbst, war er immer in der Liebe zur Wahrheit aufgewachsen [5]). Nicht

---

[1]) Ep. ad Can Grande n. 8. Subjectum (operis) est homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem justitiae praemianti aut punienti obnoxius est. Ebenso Jacopo della Lana in seinem Commentar zur Göttlichen Komödie; er stammt aus der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts.

[2]) Vita nuova § 43. — [3]) Parad. XVII. 122. — [4]) Conv. IV. 7. — [5]) Quaestio de aqua et terra § 1.

die Liebe zu Freunden soll ihn bestimmen, sondern nur die Liebe zur Wahrheit; sie ist ja Herrin der Seele[1]), die darum der Wahrheit angehört, wie das Weib dem Manne[2]). Die Wahrheit ist es, welche der Seele gewissermaßen eine höhere Würde verleiht[3]); es gibt nichts Höheres und Herrlicheres für den Menschen, als nachforschen können der Wahrheit[4]). Welches Glück und welche innere Befriedigung er hierin fand, mitten in den Entbehrungen seiner Verbannung, gab er kund in seinem Schreiben an den Florentiner Freund[5]), in welchem er das Anerbieten der Erlaubniß, zurückzukehren, aber unter unwürdigen Bedingungen, zurückwies. „Das also ist es, was mir durch die Briefe Eueres und meines Neffen sowie anderer Freunde hinsichtlich der kürzlich in Florenz beschlossenen Begnadigung der Verbannten mitgetheilt wird, daß, wenn ich eine gewisse Geldsumme zahlen und die Schmach der Darbringung[6]) dulden wolle, ich Verzeihung erlangen und sofort zurückkehren könne! Bei diesem Vorschlage, mein Vater, um die Wahrheit zu sagen, sind zwei Dinge, worüber man lachen sollte, übel gerathen, von jenen nämlich, welche solches geschrieben haben; denn Euer Schreiben, verständiger und bedächtiger abgefaßt, enthält nichts von dergleichen Dingen. Das also wäre die ruhmvolle Zurückberufung, durch welche Dante seiner Vaterstadt wiedergegeben wird, nachdem er nahezu durch drei Lustren die Verbannung geduldet hat! Hat denn seine Unschuld, die vor Aller Augen liegt, dies verdient? Hat der Schweiß und die fortgesetzte Mühe, die er auf das Studium verwendet, dies verdient? Fern sei von einem Manne, der mit der Philosophie vertraut ist, eine so unbesonnene und irdisch gesinnte Niedrigkeit des Herzens, daß er . . . sich darbringen ließe! Fern sei es von einem Manne, welcher Gerechtigkeit verkündet, daß er, der Unrecht erduldet, Andern Geld bezahle, die ihm Unrecht zugefügt, als wären sie seine Wohlthäter gewesen! Das ist nicht der Weg, in die Vaterstadt zurückzukehren, mein Vater. Wenn aber ein anderer Weg durch Euch oder mit der Zeit durch Andere gefunden wird, der dem Ruf und der Ehre Dante's keinen Eintrag thut, dann werde ich nicht säumen, ihn zu betreten. Gibt es aber keinen solchen, auf dem man in Florenz einziehen kann, dann werde ich niemals in Florenz einziehen. Und warum nicht? Werde ich denn nicht überall den Glanz der Sonne und der Sterne erblicken? Werde ich denn nicht den süßesten Wahrheiten überall unter dem Himmel nachforschen können, ohne zuvor dem Volke oder der Gemeinde von Florenz gegenüber mich als ruhm- oder ehrlos gezeigt zu haben? Und auch das Brod wird mir nicht fehlen."

---

[1]) Conv. IV. 8. — [2]) L. c. IV. 2. — [3]) De Monarch. init. — [4]) Conv. II. 14. — [5]) Bei Torri p. 92. — [6]) Eine Art öffentlicher Buße.

So will er nur auf dem Wege der Wahrheit und des Rechts nach Florenz zurückkehren. Ja, dies war die Aufgabe, die er der Göttlichen Komödie vorgesetzt hatte: die Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit, wodurch er seine Zeitgenossen von ihren Verirrungen zurück und auf den „geraden Weg" hinführen wollte. Die Betrachtung der Gerechtigkeit, wie sie in diesem Leben schon und noch mehr im Jenseits erscheint, bildet ja selbst einen Gegenstand der Freude für die Seligen.

Denn im Vergleichen uns'res Lohns mit unsern
Verdiensten liegt ein Theil auch uns'rer Wonne,
Weil wir sie kleiner nicht, noch größer sehen [1]).

Es ist die Gerechtigkeit, welche die Hölle geschaffen; so steht es darum geschrieben über dem Höllenthor:

Gerechtigkeit trieb meinen hohen Schöpfer,
Der Gottheit mächt'ge Hand hat mich geschaffen,
Die höchste Weisheit und die erste Liebe [2]).

Selbst die Verdammten in ihren Qualen müssen darum die Gerechtigkeit Gottes bekennen:

Denn die Gerechtigkeit, die streng mich züchtigt,
Nimmt Anlaß von dem Ort, wo ich gesündigt,
Um schmerzlicher mir Seufzer auszupressen [3]),

spricht Meister Adam von Brescia, der Falschmünzer. Erschüttert ruft darum der Dichter aus:

O ewige Gerechtigkeit, wer häufte
So viele Qual, als ich geseh'n, und Schmerzen?
Wie richtet eigne Schuld uns so zu Grunde [4])!

Und er geht zurück auf die Wurzel und den letzten Grund der Idee der Gerechtigkeit. Dieser ist Gottes heiliger Wille, der nur das Gute will:

O ird'sche Wesen, o stumpfsinn'ge Geister!
Der erste Wille, gut an sich, hat nimmer
Sich von sich selbst, dem höchsten Gut entfernet.

Das ist gerecht, was mit ihm übereinstimmt,
Und nach sich hin zieht kein erschaff'nes Gut ihn,
Nein, er ist's, der entstrahlend es hervorruft [5]).

So zeigt er uns denn dieses Walten der göttlichen Gerechtigkeit in der Hölle, im Fegfeuer, im Himmel. In der Hölle ist es nur die Gerechtigkeit, welche Sühne der verletzten sittlichen Ordnung fordert; im Fegfeuer wirkt sie Läuterung durch die Strafe, der aber die Gnade höhere und übernatürliche Wirkung verleiht, welche die Seele durch Schmerz

---

[1]) Parad. VI. 118. — [2]) Infern. II. 1. — [3]) Infern XXX. 70. — [4]) Infern. VII. 19. — [5]) Parad. XIX. 85.

und Buße zur Verklärung vorbereitet. Im Himmel waltet die lohnende Gerechtigkeit, aber wieder mit der Gnade im Bunde, da sie lohnt die gute That, aber weit über ihr Verdienst.

Darum empfängt er im Paradiese selbst seinen Beruf, die Welt von dem falschen Wege zurückzurufen[1]), ein Reformator aller Stände und Geschlechter zu werden; ganz im Gegensatz zu den Männern der Renaissance, die geldgierig sich zu Schmeichlern der Fürsten erniedrigten[2]). Darum ist auch Dante's Politik nur auf das Recht, nicht auf den Nutzen gebaut oder den Erfolg; sie ist durchdrungen von der Idee der Gerechtigkeit. Ihm ist das Recht nichts anderes, als ein Abbild des göttlichen Willens, ursprünglich wohnend in Gott selbst und Eins mit dessen Wesen[3]).

Hieraus erklären sich die oft so starken Tadelsworte gegen die Mächtigen der Erde, seien diese geistlichen oder weltlichen Standes. Vom Papst und Kaiser an bis herab zum Bauern und den Frauen von Florenz, Könige und Fürsten, Priester und Mönche, Kaufherren und Emporkömmlinge[4]), Alle ruft er vor den Richterstuhl der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit. „Nicht durch Reichthümer bin ich, was ich bin," schreibt er an die Cardinäle, sie an ihre Pflicht mahnend, „sondern durch Gottes Gnade."

Wie dankbar, wie liebevoll ist seine Rede an seinen Lehrer Brunetto Latini:[5])

Denn fest bewahrt mein Sinn, wenn auch voll Schmerz jetzt,
Das theure, liebe, väterliche Bild mir
Von Euch, da in der Welt Ihr Tag für Tag mich

Den Weg gelehrt, wie sich der Mensch verewigt.
Und wie ich dankbar d'rob, so lang ich lebe,
Müßt Ihr an meinen Worten noch erkennen.

Und doch versetzt er ihn in die Hölle. Ebenso Francesca von Rimini, ob sie gleich seinem Beschützer und Gastfreunde so nahe verwandt war. Der Gerechtigkeit opfert er darum seinen höchsten Wunsch. Von seiner Vaterstadt ausgeschlossen zu sein, ist für ihn eine stets schmerzende Wunde, die er mit sich in seiner Brust trägt überall hin, bis zu seinem Tode;

---

[1]) Parad. XVII. 126. — [2]) Burckhardt, Renaissance in Italien. S. 151. 165. — [3]) De Monarch. II. 2: Sequitur quod jus, quum sit bonum, per prius in mente Dei est; et quum omne, quod in mente Dei est, sit Deus . . . et Deus maxime se ipsum velit, sequitur, quod jus a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et quum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius, quod divina voluntas sit ipsum jus. Et iterum ex hoc sequitur, quod jus in rebus nihil est aliud, quam similitudo divinae voluntatis. Unde fit, quod quidquid divinae voluntati non consonat, ipsum jus esse non possit.

[4]) Infern. XVI. 73. — [5]) Infern. XV. 82.

aber nur auf dem Wege der Wahrheit und des Rechtes will er nach Florenz zurückkehren.

Fast am Schlusse seiner großen Dichtung, nicht lange vor seinem Tode, gibt er dieser unstillbaren Sehnsucht noch einmal einen rührenden Ausdruck, als die Hoffnung der Gewährung mehr und mehr ihm entschwand.

Sollt' ich's erleben, daß die heil'ge Dichtung,
Daran Hand angelegt hat Erd' und Himmel
Und drob ich manches Jahr schon hager worden,

Die Grausamkeit besiegte, die mich ausschloß
Von jener schönen Hürde, d'rin ein Lämmlein
Ich schlief, den Wölfen feind, die sie bekriegen,

Werd' ich mit anderm Ruf, mit anderm Vließe
Als Dichter heim dann kehren und am Borne,
Wo ich getaufet ward, den Kranz erhalten[1]).

Alle Unglücklichen bedauert er, aber am größten ist sein Mitleid mit denen, welche in der Verbannung schmachten und das Vaterland nur im Traume wiedersehen[2]). Ist ja doch kein Schmerz so groß, als sich im Unglück erinnern des vergangenen Glückes[3]). Weil ihm selbst es verwehrt ist, dahin zu gehen, sendet er sein Lied zur Heimath.

O mein Gebirgsgesang, du gehst! Wohlan,
Geh' nach Florenz auch in mein Vaterland,
Das mich von sich verbannt,
Ohn' irgend Lieb und Mitleid zu gewähren.
Sprich, wenn du hin kommst: mein Gebieter kann
Jetzt nicht mehr waffnen gegen euch die Hand[4]).

Mitten in seinen philosophischen Studien empfindet er den nagenden Schmerz der Verbannung. „Den Bürgern der schönsten und berühmtesten Tochter Roms, Florenz, hat es gefallen," klagt er im „Gastmahl"[5]), „mich aus ihrem holden Schooße zu verstoßen, in welchem ich geboren und bis zur Mitte meines Lebens aufgewachsen bin, in welchem ich von ganzem Herzen wünsche, die müde Seele auszuruhen und die mir verliehene Lebenszeit zu beschließen." Wie ein „Fahrzeug ohne Steuer noch Segel wird er von den Winden umhergetrieben"; bitter empfindet er es, in seiner Armuth sich auf das Mitleid Anderer angewiesen zu sehen. Was er von Romeo sagt, war ja von ihm gesagt[6]):

Von dannen ging er arm dann und bejahret,
Und wüßte nur die Welt, welch' Herz er hatte,
Als er sein Leben Stück für Stück erbettelt,
Sie lobt' ihn sehr, und würde mehr ihn loben.

---

[1]) Parad. VI. 118. — [2]) De vulgari eloqu. II. 6. — [3]) Infern. IV. 21. — [4]) Dante Alighieri's Lyrische Gedichte, übers. v. Kannegießer. S. 169. — [5]) I. 3. — [6]) Parad. VI. 139.

Und sein Ahne Cacciaguida hatte ihm dies herbe Schicksal voraus verkündet:

Verlassen wirst du all' die lieben Dinge,
Die dir am theuersten, und dieser Pfeil wird
Der erste sein von der Verbannung Bogen.

Erfahren wirst du, wie so salzig schmecket
Das fremde Brod, und wie so herb der Pfad ist,
Den man auf fremden Stiegen auf- und absteigt [1]).

So finden wir denn dem Charakter des Dichters jene Rede entsprechend, die der Bruder Hilarius in seinem Briefe [2]) an Uguccio della Faggiuola mittheilt. Auf seinen Wanderungen kam einst Dante vor die Pforte des Camaldulenser-Klosters Santa Croce del Corvo in der Lunigiana. Als er in Gedanken versunken da steht, fragt ihn ein Mönch, der den fremden Wanderer erblickt hatte: Was willst du? Da erwachte der Dichter aus seinem Sinnen. Den Frieden! antwortete er ihm. Sich sucht er den Frieden, und auch dem Geschlecht will er den Frieden bringen. An Heinrich den Lützelburger schreibt er im Namen Aller, „die sich nach Frieden sehnen" [3]); ebenso ist in dem Schreiben an die Fürsten und Herren Italiens [4]) der Friede sein einziges Verlangen.

Sein Werk „von der Monarchie", in welchem er Ursprung und Idee des Kaiserthums darstellte, was will es anderes, als den Weg zeigen, auf dem Italien und die Christenheit wieder zum Frieden gelangen sollten? Der Unfriede kam daher, daß die von Gott gewollten Ordnungen in Reich, Kirche und Gemeinde nicht mehr in ihrer Sphäre blieben.

Allzeit war das Vermengen der Personen
Der erste Grund zum Ungemach der Städte,
Wie für den Leib die Speise, die sich anhäuft [5]).

Darum seine Klage:

Wehe dir, Italien, Sklavin, Haus des Jammers,
Schiff ohne Steuermann in großem Sturme,
Nicht Herrin der Provinzen mehr, nein, Metze!

. . . .

Und jetzt sind sonder Krieg nicht die Lebend'gen
In dir, und es bekämpfen sich einander
Die eine Mauer einschließt und ein Graben.

---

[1]) Parad. XVII. 55. — [2]) Derselbe wird allerdings von Witte und A. als unecht erklärt, von Scheffer-Boichorst aber als echt vertheidigt (Aus Dante's Verbannung. Straßb. 1882. S. 227 ff.). — [3]) Bei Torri p. 47. — [4]) Ebend. p. 25. — [5]) Parad. XVI. 67.

Sieh' Jammervolle ringsum an den Küsten
All' deiner Meer', und schau dir dann in's Inn're,
Ob eine Stätt' in dir sich freut des Friedens [1]).

. . . .

Denn voll sind von Tyrannen Welschlands Städte
Allsammt, und zum Marcell wird jeder Bauer,
Der nur herbeikommt und Partei ergreifet [2]).

Der Ruf: Hie Welf! hie Waiblingen! hatte Italien in zwei Parteien gespalten, kein Land war und keine Stadt, in der er nicht gehört wurde. Die ursprüngliche Bedeutung dieses Gegensatzes war längst vergessen, aber jedem Frevel und Familienhaß bot er einen erwünschten Vorwand.

Damit du sehest, mit wie vielem Rechte
Entgegenstrebet dem hochheil'gen Zeichen,
Wer sich's aneignen will, und wer's bekämpfet [3]).

Dem Reichspaniere setzt die gelben Lilien
Entgegen der, und der macht's zum Parteigut,
So daß, wer mehr sich irrt, schwer zu entscheiden.

Treibt, Ghibellinen, treibt unter anderm
Feldzeichen euere Künste, denn schlecht folgt ihm,
Wer immer von Gerechtigkeit es trennet [4]).

Wer soll nun, wer kann Frieden bringen? Der Unfriede kam daher,

Weil auf Erden Keiner, der regieret;
D'rum irre geht die menschliche Gesellschaft [5]).

Darum muß Einer sein, der über Alle herrscht. Es ist der Kaiser, nur der Kaiser, der die Gerechtigkeit liebt, mehr als jeder andere Fürst, und auch die Macht hat, sie zur Anerkennung zu bringen.

So wurzelt bei Dante die Kaiseridee in dem Verlangen der Menschheit nach Friede. Doch diese ist ja nicht bloß für das Irdische bestimmt; voller Friede wird ihr darum nur dann werden, wenn sie dorthin sich erhoben, wo sie den letzten Grund aller Wahrheit und Gerechtigkeit, den Ausgang und das Ziel aller Dinge schaut.

Wohl seh' ich ein, daß nie gesättigt unser
Verstand wird, wenn das Wahr' ihn nicht erleuchtet,
Aus dessen Umkreis keine Wahrheit schweifet.

Er ruht darin, gleichwie ein Wild im Dickicht,
So er's erreicht hat, und erreichen kann er's,
Sonst wäre fruchtlos ja jedwedes Wünschen.

D'rum sprießt, dem Sprößling gleich, am Fuß der Wahrheit
Der Zweifel auf, und unsere Natur ist's,
Die uns zum Gipfel treibt von Höh' zu Höhe. [6])

---

[1]) Purgat. VI. 76. — [2]) Purgat. VI. 123. — [3]) Parad. VI. 31. — [4]) Parad. VI. 100. — [5]) Parad. XXVII. 29. — [6]) Parad. IV. 124.

So treibt es ihn denn immer vorwärts, aufwärts, „von Welt zu Welt“, bis er den „süßen Sang“ des Paradieses vernimmt und schaut das „Lächeln des Universums“. Nun ist der Friede gefunden:

O Wonn', o unaussprechliches Entzücken!
O Leben, ganz erfüllt mit Lieb' und Frieden!
O sich'rer Reichthum, frei von jedem Wunsche! [1])

In freiem Streben soll das Geschlecht den Frieden gewinnen. Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, diese drei sind es, welche des Dichters Charakter bestimmen. Ist ja doch die Freiheit des Willens die beste Gabe, die Gottes Güte ihm verliehen hat.

Die größte Gabe, die uns schaffend, Gottes
Freigebigkeit gab, und die seiner Güte
Zumeist entspricht, und die er schätzt am höchsten,

Ist uns'res Willens freie Kraft, mit welcher
Die sämmtlichen vernünftigen Geschöpfe,
Und sie allein begabet sind und waren [2]).

Nicht das Schicksal, nicht der Einfluß der Gestirne ist es, was uns glücklich oder unglücklich macht, sondern unsere eigene freie Wahl. Die Naturanlage ist uns allerdings angeboren, doch die Freiheit überwindet die bösen Neigungen und wird durch den rechten Gebrauch immer mehr für das Gute befähigt [3]).

Ihr, die ihr lebt, legt jede Ursach' immer
Dem Himmel droben bei, gleich als ob Alles
Mit sich er durch Nothwendigkeit bewege.

Wenn dem so wäre, würd' er auch zerstört sein,
Der freie Will', und nicht Gerechtigkeit wär's,
Wenn Gutem Wonne, Leid dem Bösen folgte.

Anstoß gibt eueren Regungen der Himmel,
Nicht sag' ich Allen, doch gesetzt, ich sag' es,
Dennoch habt ihr ein Licht für's Gut' und Böse,

---

[1]) Parad. XXVII. 7. — [2]) Parad. V. 9.

[3]) Schon im 13. Jahrhundert, in Folge des Einflusses der Araber, gewann die Astrologie eine große Verbreitung. Kaiser Friedrich II. führte seinen Astrologen Theodor mit sich. Ezzelino da Romano hatte viele Sterndeuter an seinem Hofe. Jedem Fürstenkinde wurde in den darauffolgenden Jahrhunderten bei seiner Geburt das Horoskop gestellt, Krieg und Friede, alle Staatsactionen hingen von den Conjuncturen der Planeten ab. Dagegen stritten die Theologen (Villani Cron. XI. 2. XII. 4), und die Päpste verdammten diesen Wahn. Thomas (Summ. I. II. q. 9. a. 5.) verwirft die Lehre von dem Einfluß der Gestirne auf den Willen der Menschen, behauptet dagegen mit Augustin (De Trinit. III. 4) eine Einwirkung derselben auf unsere Erde und damit auch indirect auf den Menschen (Jahreszeit, Klima, Zone u. s. f.).

Und Willensfreiheit, die, wenn unermüdet
Den ersten Kampf sie mit dem Himmel aushält,
Dann wohl genährt, auch alles überwindet.

Ihr unterwerft euch größ'rer Kraft und beff'rer
Natur aus freier Wahl, und diese schafft dann
Den Sinn in euch, den nichts der Himmel kümmert.

D'rum, wenn die gegenwärt'ge Welt verirrt ist,
Liegt nur der Grund in euch, in euch nur sucht ihn [1]).

Doch auch dieses lichte Bild entbehrt der Schatten nicht. Dante ist sich seines Werthes sehr, vielleicht zu sehr bewußt. Wie Boccaccio [2]) erzählt, sprach er, als die Stadt ihn zum Gesandten nach Rom erwählte, das stolze Wort: „Wenn ich gehe, wer bleibt? Wenn ich bleibe, wer geht?" Das Verlangen nach Auszeichnung, das ein Jahrhundert später bei den Männern der italienischen Renaissance zu einem Cultus des Ruhmes ausartete, hatte das Studium der Antike, namentlich Cicero's, und die Erinnerung an die römische Weltherrschaft auch in ihm hervorgerufen und genährt. Doch der echt philosophische und christliche Geist, der ihn beseelte, ließ ihn selbst das richtige Maß finden, und bewahrte ihn vor einer Manie, welche, aus heidnischer Lebensanschauung hervorgegangen, die spätern Geschlechter um des Nachruhmes willen selbst zu Verbrechen trieb. Wie Petrarca die Zeit darstellt, welche, von eilenden Hirschen gezogen, selbst über den Triumphator triumphirt, so hat auch Dante die Nichtigkeit alles irdischen Ruhmes in einem ebenso großartigen Bilde geschildert:

O eitler Ruhm des menschlichen Vermögens,
Wie kurz das Grün an deinem Wipfel dauert,
Wenn eine rohe Zeit auf dich nicht folget!
. . . .

Der Lärm, den in der Welt man macht, nichts ist er,
Als Windesweh'n, bald hier, bald dorther kommend,
Das Namen tauscht, weil's Himmelsgegend tauschet.

Nach tausend Jahren ist dein Ruhm nicht größer,
Wenn du ergraut dein Fleisch ablegst, als wärst du
Als Kindlein in der Wiege schon gestorben.

Und tausend Jahre, mit der Ewigkeit
Verglichen, sind noch nicht ein Augenblick [3]).

Er selbst fühlt, daß er wegen eitler Ruhmbegierde zu büßen habe [4]). Wohl ist der Nachruhm ein gewisses Gut; darum sehnen sich nach ihm

[1]) Purgator. XVI. 67. — [2]) Vita di Dante p. 64 ed. Moutier. 1833. — [3]) Purgator. XI. 91. — [4]) Purgator. XIII. 136.

die Verdammten als ihrem letzten einzigen Trost[1]); dagegen erkennt er in eitler Ruhmbegierde eine Feindin inniger Gottesliebe.

Und wenn auf solche sich die Wünsche richten,
Muß dennoch, abgelenkt so, minder lebhaft
Der Strahl der wahren Liebe aufwärts steigen[2]).

Ihm gilt als höchstes Ruhmesziel kein anderes, als in der Kirche, wo er die Taufe empfing, auch den Dichterlorbeer für seine Göttliche Komödie zu empfangen, der ihm im Himmel zu einem überreichen Ruhme, höher als aller irdischer ist, gereichen soll,

Weil in dem Glauben, der mit Gott die Seele
Befreundet, ich dort eintrat, und dann Petrus
Um seinetwillen mir die Stirn umkreiste[3]).

Noch manche weniger hervorragende Züge ließen sich diesem Bilde beifügen. „Dante," sagt sein Zeitgenosse, der Chronist Giovanni Villani[4]), „war ein großer Gelehrter in fast jeder Wissenschaft, obgleich er ein Laie war, ein ausgezeichneter Dichter und Philosoph, hervorragender Redner und der beste Dichter, den je unsere Sprache vor und nach ihm hatte. Dieser Dante war wegen seiner großen Gelehrsamkeit ein wenig eingebildet auf sich und eigensinnig und mürrisch, dabei gleichsam nach Philosophenart unfreundlich, verstand es nicht, mit dem Volke gut zu verkehren." Boccaccio[5]) erzählt: „Sein Aussehen war immer melancholisch und nachdenkend; in seinem öffentlichen und häuslichen Leben war er ungemein gesetzt und geregelt, in seinem ganzen Wesen mehr als sonst Jemand leutselig und gesittet. In Speise und Trank war er sehr mäßig. Selten sprach er ungefragt, dann aber mit Ueberlegung und auf eine dem Gegenstand entsprechende Weise. Er liebte die Einsamkeit und Absonderung von den Menschen, um in seinen Betrachtungen nicht gestört zu werden. Er hatte eine wunderbare Fassungsgabe, ein sehr treues Gedächtniß und einen durchdringenden Verstand. Er schätzte sich selbst sehr hoch und wußte wohl, was er galt; außerdem war dieser treffliche Mann in all' seinen widrigen Schicksalen sehr tapfer." Im Wesentlichen stimmt Leonardo Bruni hiermit überein[6]): „Von Jugend auf war er in den schönen Wissenschaften wohl unterrichtet, und er zeigte alsbald einen außerordentlichen Geist, fähig zu den höchsten Dingen. Er war ein gar feiner Mann, voll Würde, in seinem Reden langsam und zurückhaltend, aber treffend in seinen Antworten."

---

[1]) Infern. VI. 89. XIII. 53. XXI. 171. — [2]) Parad. VI. 115. — [3]) Parad. XXV. 10. — [4]) Cron. IX. 136. — [5]) Vita di Dante p. 48. 64. — [6]) Vita di Dante pag. 13. 52.

Haben wir nun Dante's Charakterbild vor uns, wie es seine Biographen uns darstellen, und wie es mit sprechender Wahrheit in seinen Schriften erscheint, so entsteht von selbst in uns die Frage: Wie ist Dante der geworden, wie ihn die Geschichte uns zeigt?

III.

Welt und Schule.

Im fünfzehnten Gesang der Hölle spricht Brunetto Latini, der ehemalige Lehrer Dante's, sein Bedauern aus, daß er zu früh aus diesem Leben geschieden sei; denn der Dichter sei unter einem günstigen Sterne geboren, und er hätte, wäre er noch in der Welt, nicht wenig dazu beigetragen, ihn in diesem seinem hohen Berufe zu fördern [1]).

Wenn deinem Stern du folgest,
Kannst des ruhmvollen Ports du nicht verfehlen,
Dafern ich recht geseh'n im schönen Leben;

Und wär' ich so nicht vor der Zeit gestorben,
So hätt' ich, da ich dir des Himmels Zeichen
So günstig sah, zum Werke dich ermuntert.

Ja, der Dichter selbst pries sich glücklich, daß er unter einer günstigen Constellation [2]) geboren wurde [3]).

O ihr glorreichen Stern', o Licht, erfüllet
Mit großer Kraft, als dessen Gab' ich alles,
Was ich an Geist empfangen, anerkenne.

Mit euch ging auf, mit euch verbarg sich Jener,
Der allem ird'schen Leben ist ein Vater,
Als ich zuerst Toscana's Luft gefühlet;

Und dann, als ich die Gnad' erlangt, zu treten
In jenen hehren Kreis, der euch umher schwingt,
Ward eu're Region mir angewiesen.

Zu euch empor jetzt seufzet meine Seele
Inbrünstiglich, um Kraft zum schweren Wagniß,
Das nach sich hin sie zieht, sich zu erwerben.

Wie die Gestirne, so soll nach Boccaccio's Erzählung auch ein wunderbarer Traum, den Dante's Mutter hatte, auf das Außerordentliche in ihres Sohnes Bestimmung hingewiesen haben. Solche Sagen

---

[1]) Infern. XV. 55. — [2]) Im Zeichen der Zwillinge. — [3]) Parad. XXII. 112.

mögen in Folge der gewaltigen Erscheinung des Dichters in späterer Zeit entstanden sein; aber gewiß ist es, daß die großen erschütternden Ereignisse, welche in seine Jugendzeit fielen, einen mächtigen Eindruck in der Seele des empfänglichen Knaben hinterlassen mußten. Ein Jahr nach Dante's Geburt fiel Manfred im Kampfe gegen Karl von Anjou bei Benevento (1266); mit rührender Theilnahme gedenkt der Dichter seiner[1]). Nicht lange darauf (1268) wurde Conradin von demselben Karl bei Tagliacozzo besiegt und wenige Monate nachher enthauptet[2]). Kurze Zeit darnach (am Ostermontag 1288) vertrieb der Aufstand des Volkes in Sicilien die Franzosen, so weit sie dem Tode entronnen waren, — Sicilianische Vesper — von der Insel und gab das Reich an Peter von Arragonien[3]). In der Nachbarstadt von Florenz, Pisa, war im Jahre 1288 Graf Ugolino della Gherardesca mit Söhnen und Neffen im Hungerthurm verschmachtet. Dante war 23 Jahre alt, als er die Kunde von dieser grausen That vernahm, die er in unsterblichen Versen geschildert hat. In der eigenen Vaterstadt gewannen die Welfen, von den Ghibellinen wiederholt vertrieben, wieder die Oberhand und siegten in der Schlacht von Campaldino (1289) gegen die Ghibellinen von Arezzo.

In Italien selbst hatte in dem Jahrhundert des Dichters eine äußerst rege Thätigkeit sich entfaltet. Nach allen Richtungen sandte es seine Schiffe aus, mit allen Ländern knüpfte es Handelsverbindungen an, der Reichthum wuchs in außerordentlicher Weise. Aber der Friede im Innern wich mehr und mehr. Die Demokratie im Bunde mit den vom Lande hereinströmenden Ankömmlingen kämpfte besonders in Florenz gegen die altangesessenen Bürger und den Adel, während dieser, um sich zu schützen, anderswo, wie in Venedig, das Volk von jeder Theilnahme am Regiment ausschloß. (La Serrata im Jahre 1296.) Städte kämpften gegen Städte, Pisa gegen Genua, beide gegen Venedig, und im Schooße der Bürgerschaft selbst war die Ruhe nur schlecht gesichert. Dazwischen bemächtigten sich glückliche Condottieri der Gewalt, wie dies in Oberitalien namentlich der Fall war. Mit dem wachsenden Reichthum, der Berührung mit dem Orient während der Kreuzzüge wuchsen Luxus und Genußsucht, die Einfachheit der Sitten verschwand, die Ideale sanken.

Es ist keine Frage, Dante's „Feuerseele" konnte von allem diesem nicht unberührt bleiben. So blieb er denn auch selbst nicht unthätig, sondern kämpfte, wie Leonardo Bruni meldet, zu Campaldino in den ersten Reihen; die Erinnerung an diese Kämpfe bildet eine herrliche Episode in der Göttlichen Komödie[4]). Ebenso nahm er auch Theil an dem Kriegs-

---

[1]) Purgator. III. 112. — [2]) Infern. XXVIII. 17. — [3]) Parad. VIII. 73. — [4]) Purgator. V. 88.

zug gegen Pisa, aus welchem er uns ein anschauliches Bild mittheilt[1]). Aber diese Zustände seines Landes waren es auch, die seinen Blick rückwärts wandten; in der Vergangenheit suchte er sein Ideal.

Giosuè Carducci[2]) hat darum nicht Unrecht, wenn er Dante's Zeit mit jener der deutschen Romantik vergleicht. Wie vor dem Jahre 1815, war auch damals eine Zeit voll gewaltiger Ereignisse vorausgegangen: der Sturz der Hohenstaufen, das tragische Ende des Pier delle Vigne, die Kreuzfahrten des h. Ludwig, die Siege der Welfen bei Parma und Bologna, die Kämpfe zu Benevent, die blutige Herrschaft Ezzelino's. Die Sehnsucht nach Friede, nach wahrer Freiheit und Bildung hatte den Blick der Bessern abgewendet von der kurz vorausgegangenen Zeit, einer Zeit der Gewaltthat, des Materialismus, des Zweifels und antichristlichen Sinnes, wie er vom Hofe Friedrich's II. ausgegangen war und von vielen Ghibellinen getheilt wurde. Die Gemüther erwärmten sich wieder am Glauben; Franz v. Assisi, St. Thomas und Bonaventura, neun Jahre nach Dante's Geburt gestorben, wurden Leuchten für die Geister, warfen Flammen in die Herzen. Allerorts stiegen jetzt herrliche Kirchen empor: S. Francesco, S. Croce, S. Maria Novella, S. Maria del Fiore, S. Maria Annunziata u. s. f.

Dante's Eltern gehörten zwar nicht, wie lange Zeit angenommen wurde, dem Welfen-Adel an[3]); doch lebte die Familie, der er entstammte, in einem gewissen Wohlstande. „War Dante auch nicht übermäßig reich," berichtet Leonardo Bruni[4]), „so war er doch auch nicht arm; er besaß ein mäßiges Erbgut, hinreichend zu seinem anständigen Unterhalt, Häuser in Florenz, Besitzungen in Camerata, im Gebiete von Piacenza und im Piano von Ripoli, und Ueberfluß an kostbarem Hausrath."

Mehr aber als alles dies förderte ihn in seiner weitern Ausbildung der Umgang mit hervorragenden, hochbegabten Freunden und Lehrern. Da war vor Allem Cino von Pistoja, der Rechtsgelehrte und gefeierte Dichter; in seinem Buche „De vulgari eloquentia"[5]) nennt ihn Dante wiederholt seinen Freund. Neben ihm erscheint im engern Freundschaftsbunde ein gewisser Lapo[6]); wir wissen jedoch nicht, ob damit Lapo Gianni oder Lapo degli Uberti gemeint ist. Von besonderer Bedeutung für Dante's poetische Entwickelung war Guido Cavalcanti, Sohn des Cavalcante de' Cavalcanti, Philosoph und Dichter; er war einige Jahre älter als Dante, starb aber frühzeitig. Ihm hatte Dante sein „Neues

---

[1]) Inferno. XXI. 94. — [2]) L'opera di Dante. Rom. 1888. p. 15. — [3]) Scartazzini, Abhandl. über Dante. Frankfurt 1880. S. 1 ff. Todeschini, Scritti su Dante. Vicenza 1872. — [4]) Vita di Dante p. 52. — [5]) I. 10. 17; II. 6. — [6]) De vulgari eloqu. I. 13.

Leben" gewidmet, und er lobt ihn wegen seiner Meisterschaft in der Sprache.

> So hat der Sprache Preis dem einen Guido [1])
> Der andere geraubt, und wohlgeboren
> Mag Einer sein, der beide jagt vom Neste [2]).

Auch aus andern Bildungskreisen hatte Dante sich Freunde erworben. Giovanni Cimabue's († 1300) Werke mag der junge Florentiner oft genug mit Bewunderung betrachtet haben; aber mit **Giotto** (geb. um d. J. 1270) stand er in vertrautem Verhältnisse; das bekannte Bild des Dichters, die Mohnblume in der Hand, welches i. J. 1860 in der Kapelle des Podestà zu Florenz wieder aufgefunden worden, ist von ihm. Im Fegfeuer verkündet er seinen Ruhm.

> Als Maler nennt jetzt Alles Giotto's Namen,
> So daß den Ruhm des Andern er verdunkelt [3]).

Ohne Frucht konnte der Umgang mit diesem durch ganz Italien berühmten Künstler für Dante nicht gewesen sein; eine Stelle in dem „Neuen Leben" [4]) wie der in reinstem Ebenmaß mit wohlerwogener Proportion der Verhältnisse durchgeführte Aufbau der drei Reiche des Jenseits, sowie die Art und Weise, wie er Landschaften und Oertlichkeiten schildert, weisen auf ein künstlerisch gebildetes Auge hin.

Eine der lieblichsten Scenen in der Göttlichen Komödie ist die Ankunft der Seelen am Strande der Fegfeuerinsel. In einem Schiffe sitzen sie, das eilends die Fluth durchschneidet; ein Engel steht am Steuer, seine weißen Schwingen dienen als Ruder. Die darin sind, singen den Psalm: In exitu Israel de Aegypto. Der Dichter erzählt:

> Vortreten sah da ein' aus ihrer Mitt' ich,
> Mich zu umarmen mit so großer Liebe,
> Daß ich bewogen ward, zu thun ein Gleiches.
>
> Wohl mocht' ich vor Erstaunen mich verfärben,
> Darum der Schatten lächelt' und zurücktrat,
> Und ich, ihm folgend, weiter vor mich drängte.
>
> Mit sanfter Stimme hieß er mich verweilen,
> Darauf erkannt' ich ihn und bat ihn, stille
> Zu steh'n ein wenig, um mit mir zu sprechen.

---

[1]) Wahrscheinlich Guido Guinicelli. — [2]) Purgator. XI. 97. — [3]) Purgator. XI. 95. Der Andere ist Cimabue. — [4]) § 35. „Disegnava un Angelo sopra certe tavolette".

Er gab zur Antwort: „Wie ich einst geliebt dich
Im Leib des Todes, lieb' ich dich gelöset.
D'rum bleib' ich steh'n. Doch du, warum nur gehst du?"

„O mein Casella, dorthin heimzukehren,
Wo ich noch bin jetzt, mach' ich diese Reise!"
Sprach ich. —

Es war der Jugendfreund des Dichters, Casella, der hier ihn begrüßt. Da spricht Dante zu ihm:

„Raubt dir ein neu Gesetz Erinn'rung
Nicht und Gebrauch des liebevollen Sanges,
Der all' mein Sehnen mir zu stillen pflegte,

„So sei's gefällig dir, durch ihn ein wenig
Zu trösten mir den Geist, der, mit dem Körper
Hierher gelangt, so sehr sich fühlt beklommen."

„Die Liebe, die mit mir im Geiste redet"[1]),
Begann er d'rauf so sanft, daß mir im Innern
Der sanfte Ton noch immer wiederklinget.

Mein Meister und ich selbst sammt jenem Volke,
Das mit ihm war, wir schienen so zufrieden,
Als ob den Sinn nichts Anderes uns kümmerte[2]).

Boccaccio erzählt von Dante[3]), er habe große Freude gehabt an Gesang und Saitenspiel, und mit den berühmten Sängern jener Zeit Umgang gepflogen, vieles gedichtet, was die Meister des Gesanges dann in Musik setzten; dasselbe erfahren wir durch Leonardo Bruni[4]). Die Lieder jener Zeit waren ja eben gedichtet, um gesungen und nicht bloß gelesen zu werden. Die musikalische Bildung Dante's geht außerdem aus vielen Stellen seiner Göttlichen Komödie, namentlich des Paradieses, hervor[5]).

Doch von ungleich mächtigerer Wirkung auf des Dichters Geistesgang war sein Lehrer und väterlicher Freund, Brunetto Latini, Staatsmann, Dichter und Gelehrter († 1294). G. Villani[6]) meldet von ihm: „Es starb zu Florenz ein wackerer Bürger mit Namen Brunetto Latini, der ein großer Philosoph und Meister der Rhetorik, sowohl im Sprechen als im Schreiben war. Er erklärte die Rhetorik des Cicero und schrieb das gute und nützliche Buch Il Tesoro[7]) und den Tesoretto

[1]) Anfangsvers einer Canzone Dante's, die Casella wahrscheinlich in Musik gesetzt hatte. — [2]) Purgator. II. 117. — [3]) L. c. p. 47. — [4]) L. c. p. 14. 53. — [5]) Parad. VIII. 16, XIV. 32, XX. 142, XXXIII. 97. — [6]) L. c. VIII. 8. — [7]) Eine Art Encyklopädie aller Wissenschaften, wie des Vincenz von Beauvais († 1264) Speculum majus. Der Tesoretto ist eine Sammlung von poetischen Moralsprüchen in der Volkssprache.

und viele andere philosophische Bücher. Er war Schreiber unserer Gemeinde, aber ein weltlich gesinnter Mann[1]). Wir haben seiner erwähnt, weil er zuerst den Florentinern Bildung beibrachte, sie lehrte, gut zu sprechen und das Gemeinwesen nach den Grundsätzen der Politik gut zu führen und zu leiten." Und Leonardo[2]) sagt von ihm: „In seiner frühen Jugend ward Dante den Lehrern in den Wissenschaften übergeben, und es erschien alsbald in ihm ein sehr hoher Geist, zu großen Dingen fähig. Seinen Vater verlor er frühe (im neunten Jahre); aber nichts desto weniger, bestärkt durch seine Verwandten und Brunetto Latini, einen sehr bedeutenden Mann in jener Zeit, warf er sich nicht nur auf die schönen Wissenschaften, sondern auch auf die übrigen freien Künste, und versäumte nichts, was geeignet war, einen vortrefflichen Mann aus ihm zu machen."

Den Schulunterricht mochte Dante in der herkömmlichen Weise mit den Genossen seines Alters empfangen haben. Das „Doctrinale puerorum", gegen Ende des zwölften Jahrhunderts verfaßt, gibt uns einen Einblick in den Umfang des Knabenunterrichtes jener Zeit. Wie Boccaccio[3]) berichtet, war Dante „sehr vertraut mit Virgilius, Lucanus, Statius, Horatius und allen andern berühmten Dichtern." Virgilius ward sein Meister, dem er seinen „schönen Stil" verdankt. Darum spricht er zu ihm, den er verirrt im finstern Walde erblickt:

So bist du der Virgil denn und die Quelle
D'raus sich so reicher Strom der Red' ergießet,
Antwortet' ich ihm mit verschämter Stirne.

O du, der andern Dichter Lust und Ehre,
Der lange Fleiß sei und die große Liebe,
Mit der nach deinem Buch ich griff', mir günstig.

Du bist mein Meister, mein erhab'nes Muster,
Du bist's allein, aus dem ich sie geschöpfet,
Die schöne Schreibart, die mir Ruhm erworben[4]).

Statius und besonders Virgilius galten als Propheten des Christenthums; darum wurden sie besonders als Lectüre für die Jugend erwählt.

IV.

Dante und Beatrice.

Drei Gestalten treten in der Göttlichen Komödie hervor; sie sind wirkliche, historische Personen und zugleich Typen großer fundamentaler

[1]) Fu mondano huomo. — [2]) L. c. p. 13. — [3]) L. c. p. 15. — [4]) Infern. I. 79.

Ideen: Dante, Virgilius, Beatrice. Die Göttliche Komödie ist die Geschichte des Dichters, seiner Verirrung und Rettung; daher die vielen Anspielungen auf sein Leben, das Exil, das ihm Farinata voraussagt in der Hölle, Malaspina im Fegfeuer, Cacciaguida im Paradiese; daher seine Worte der Hoffnung auf Rückkehr nach Florenz, sein Zorn gegen jene, die ihm als Feinde entgegengetreten waren. Aber der Dichter wird zum Spiegel seiner und aller Zeit, der Menschheit und ihrer Schicksale, er, ein Mensch und Florentiner Bürger, wird der Mensch.

Ebenso ist Virgilius eine wirkliche, historische Gestalt; geboren „sub Julio", der Sänger der Aeneide, der Meister, von dem Dante gelernt hat „den schönen Stil". Aber er ist zugleich der „weise Heide, der alles wußte", ein „Meer von Wissenschaft". „Was immer die Vernunft erkannt," kann er seinem Schützling sagen, „aber was darüber ist, das soll ihm Beatrice deuten," denn „es ist Glaubenssache". So wird er zum Typus der menschlichen Vernunft und Wissenschaft und Herold des Kaiserthums, ohne jedoch seine historische Wirklichkeit zu verlieren. Das ist eben der Zauber der Dichtung, daß in einer großen Synthese sie das Reale und Ideale, Individuelle und Allgemeinmenschliche verschmilzt.

Doch eingreifender, die Handlung leitend und bestimmend, tritt die Gestalt Beatrice's hervor. Sie steigt vom Himmel herab, bewegt den Virgilius, den verirrten Dichter aufzusuchen; sie führt ihn zur letzten Buße im Paradies und hebt ihn mit sich von Stern zu Stern zum Himmel empor. So ist sie die Seele, Anfang und Ende der Dichtung.

Aber auch Beatrice ist gleich den beiden andern Hauptgestalten eine wirkliche, historische Gestalt. Ihr Alter, als zuerst er sie sah, wird von Dante genau bestimmt — Anfang ihres neunten Lebensjahres[1]), ihre Kleidung — einmal ein blutrothes, dann ein weißes Gewand. Um sein Geheimniß nicht zu verrathen, gibt Dante sich den Schein, als liebe er eine Andere[2]), so daß Beatrice ihm den Gruß verweigert[3]). Eine ihrer Freundinnen stirbt, und Dante dichtet zwei Sonette auf ihren Tod[4]). Beatrice's Vater stirbt und wird von dieser beweint[5]); sie selbst folgt ihm kaum ein halbes Jahr nachher in das Grab[6]), am 9. Juni 1290, nachdem sie mit 20 Jahren schon das Weib des Simone de' Bardi geworden war[7]). Für Dante, der nicht ganz ein Jahr älter war, ward dies eine entscheidende Wendung; seine ohnehin edle, reine Liebe hob sich von nun an ganz in das Reich des Idealen. War sie im Anfange eine jugendliche, schwärmerische Neigung zu Beatrice, so vergeistigte sich diese im Fortschritt der Jahre mehr und mehr; Beatrice wird ihm das Symbol

---

[1]) Vita nuova § 1. — [2]) L. c. § 5. — [3]) L. c. § 10. 12. — [4]) L. c. § 10. — [5]) L. c. § 22. — [6]) L. c. § 30. — [7]) Boccaccio, Comento ed. Milanesi. p. 224.

alles Hohen und Heiligen. Als endlich der Tod sie ihm hinwegnahm, da denkt er nur noch an sie, wie an eine Verklärte; so steht sie am Schlusse des „Neuen Lebens" und in der Göttlichen Komödie vor uns. „Der Weg, den seine Liebe nahm, führte ihn vom Realen zum Idealen, von der Natur zum Geiste, von der Erde zum Himmel" [1]).

Einige ältere und neuere Ausleger haben in Beatrice nichts als eine Allegorie gesehen. Aber schon der Commentar von Pietro Dante in der Collectio Ashburnham (verschieden von dem im Jahre 1845 von Vincenzo Nannucci veröffentlichten) enthält eine Stelle, die für Beatrice Portinari als Dante's Beatrice spricht. Oder sollen wir glauben, daß die Theologie oder Kirche, wenn Beatrice nur dies ist und nichts anders, in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geboren wurde und gestorben ist, daß dem Dichter, als er neun Jahre alt war, schon die Theologie erschienen ist, daß sie ihren Sitz im Himmel verlassen, wo sie neben Rachel und Lucia ihren Platz hat und in die Hölle stieg, um dort Virgilius aufzusuchen; daß der Dichter, schmerzlich vom Tode der Theologie berührt, nun mit allem Eifer sich auf das Studium der Philosophie und Theologie verlegte, um von ihr zu sagen, was noch von Niemanden gesagt worden ist? [2]) Was soll eine abstracte Idee hier unter lauter lebendigen Gestalten, im Fegfeuer und im Himmel mit allen Heiligen, welche ringsum mit der Mutter Gottes auf ihren Sitzen thronen, wo sie ihren Sitz wieder einnimmt im dritten Kreis der himmlichen Rose? [3]) Als sie dem Virgilius erscheint, hört dieser sie in ihrer Sprache sprechen, wie sie als Florentinerin gesprochen.

Sieh', da rief ein Weib mich, schön und selig,
So daß ich selbst sie bat, mir zu befehlen.

Es glänzten ihre Augen mehr als Sterne,
Und sie begann zu sagen sanft und leise
Mit eines Engels Stimm' in ihrer Sprache [4]).

Ihren „Freund" nennt sie den Dichter und nennt ihn vertraulich bei seinem Vornamen [5]). So spricht nicht die Theologie, so spricht die Liebe in der Göttlichen Komödie. „Eine doppelte Rolle," sagt man, „eine historische nämlich und allegorische, der Heldin könne nicht angenommen werden, weil es an der nöthigsten Vermittelung fehle, und der Uebergang aus der einen in die andere ästhetisch ganz unerträglich scheine." Wer kennt nicht Schiller's geringschätzendes Urtheil über den Minnegesang? Wer findet dagegen heute noch Geschmack an so manchen

[1]) Scartazzini, Abhandlungen über Dante Alighieri. 1880. S. 120. — [2]) Vita nuov. fin. — [3]) Parad. XXXI. 67. — [4]) Infern. II. 53. — [5]) Purgator. XXX. 55.

Liedern Schiller's, z. B. Laura am Clavier? So ändert sich eben der Geschmack; was Andere entzückte, finden wir unerträglich. „Diejenigen Züge, welche auf den ersten Blick an ein leibliches Wesen erinnern, gehören der poetisch ausgestalteten Allegorie an. Beatrice ist nicht ein wirklicher Personenname, sondern ein Bedeutungsname, Alleinseligmachende" (Kirche). Aber der Bruder Beatrice's, ihr Vater, deren doch der Dichter erwähnt, was bedeuten sie? Ist sie die Kirche, warum „wird sie ersehnt im höchsten Himmel?" Warum „fehlt dem Himmel nichts als ihr Besitz?" [1]) Was sollen wir uns unter einer Kirche denken, die dem Dichter als ein „blutjunges Engelein" [2]) erscheint? Was sollen die „zwei edeln Frauen" [3]), in deren Begleitung er sie erblickt? „Wie das edle Weib diese edle Liebe im Manne, so weckt auch der Mann ein Gleiches im Weibe" [4]). Wer ist dieser Mann, wenn wir ihn allegorisch zu deuten haben? „Sie geht hinweg, wenn sie sich loben hört" [5]). Wie sollen wir dies von der Theologie oder Kirche deuten? Möge Gott Beatrice erhalten, bis der Dichter seinen Plan ausgeführt. Und welches ist dieser?

„Bis er zu denen, die verloren gehen,
Gesagt: der Sel'gen Hoffnung habe ich gesehen" [6]).

Es war der Plan zu seiner Göttlichen Komödie. Noch mehr; mit Beatrice hat der Dichter den Tod ihres Vaters beklagt; da stirbt am 24. Juni 1290 Beatrice selbst, 24 Jahre alt. Dante stimmt eine Todtenklage an über sie.

„Gott erkannte, daß dies nicht'ge Leben
Nicht würdig sei solch eines edeln Wesens" [7]).

Ein Jahr und einige Monate waren nach ihrem Tode vergangen, da naht ihm die Versuchung einer neuen Liebe; doch bald tritt die Katastrophe zum Bessern ein. Beatrice erscheint ihm, „sein Herz empfindet schmerzliche Reue, daß er sich hatte einige Tage hinreißen lassen gegen das Gebot der Vernunft und . . . alle seine Gedanken wandten sich wieder seiner edelsten Herrin Beatrice zu". Pilger, die aus dem Norden durch seine Vaterstadt nach Rom ziehen, redet er an, an seinem Schmerze Theil zu nehmen. Er erblickt die Verklärte im höchsten Himmel, und sendet in einem Sonett zu ihr seine Seufzer empor. Am Schlusse bekennt er dann seinen Vorsatz, nicht mehr von der Gebenedeiten zu sprechen, bis er würdiger von ihr reden kann. Und zu diesem Zwecke will er so viel studiren, als er kann und hofft, dann von ihr zu reden, wie noch nie von Einer geredet worden ist. So ist die Untreue, zu welcher der

---

[1]) Vit. nuov. § 19. — [2]) L. c. § 2. — [3]) L. c. § 3. — [4]) L. c. § 20. — [5]) L. c. § 26. — [6]) L. c. § 19. — [7]) L. c. § 32.

Dichter sich hinreißen ließ, schon vor Abschluß des „Neuen Lebens" erkannt, und der Plan der Göttlichen Komödie steht bereits fest; seine Studien sollen ihn befähigen, ihn durchzuführen, und stehen darum in innigem Zusammenhange mit seiner Lebensrichtung im „Neuen Leben" [1]). Einen Abfall vom Glauben anzunehmen oder von der Kirche, namentlich in Folge des babylonischen Exils, das ja später begann, dafür haben wir darum nicht den geringsten Anhaltspunkt.

Mit dem Ausdrucke seines Vorsatzes schließt das „Neue Leben". Die Erwähnung der Pilger [2]), welche nach Rom ziehen, um das heilige Bildniß (Vera Icon) zu sehen, das dort jedes Jahr in der Charwoche, besonders aber zur Zeit des großen Jubiläums, gezeigt wurde, gibt uns einen Anhaltspunkt für die Zeit seiner Vollendung. Der Schluß des „Neuen Lebens" fällt mindestens in das Jahr 1300; später konnte es nicht abgeschlossen sein, da Dante es seinem ältern Freunde Guido Cavalcanti gewidmet hatte, der im Jahre 1300 starb. Nach Boccaccio war es jedoch schon zwischen 1290 und 91 verfaßt. Giuliani stimmt ihm ebenfalls zu. Eine so mächtige Liebe, die in einem Knaben von zehn Jahren zu der um ein Jahr jüngern Beatrice erwacht, erklärt sich eben aus Dante's Charakter und früher Entwickelung; dann vergesse man auch nicht, daß vieles aus der ersten Zeit derselben mit dem Auge des herangewachsenen Dichters gesehen und von dem bereits als Meister in der Dichtkunst Anerkannten beschrieben wird. Nach seiner eigenen Erklärung hat er das „Neue Leben" geschrieben vor dem Eintritt in das reifere Alter, d. i. vor dem 26. Lebensjahre [3]).

Allerdings werden von Beatrice Zustände, Einwirkungen, Eigenschaften ausgesagt, die sicher auf eine Jungfrau von Fleisch und Blut sich nicht anwenden lassen. Aber Dante steht noch im Mittelalter, unter dem Einflusse der Franciscanerpoesie, als Franciscus und der Kreis seiner Schüler mit göttlicher Liebe die Seelen durchdrang. Und wer kennt nicht den Frauendienst des Mittelalters? Hatte doch der Ritter außer Gott gewissermaßen einen zweiten Gegenstand, dem er einen Cultus weihte, seine Dame. Ein Wort, ein Wink von ihr vermochten ihn zu den schwersten Unternehmungen zu begeistern; ein Blick, ein Lächeln von ihr war ihm reichster Lohn. Das Weib wird eine mystische Erhabenheit. Aehnliche Seelenzustände finden wir auch bei Petrarca [4]).

---

[1]) Conv. I. 1: Non intendo però a quella in parte veruna derogare. — [2]) § 41. — [3]) Conv. I. 1; IV. 24.

[4]) Canzon. I. Son. 75: ed ella oltra, parlando
Passò, che la parola i' non soffersi
Ne'l dolce sfavillar degli occhi suoi.

Das Gleiche gilt aber auch von dem realen Virgilius und Dante selbst. Gott selbst sendet jenen dem Dichter entgegen. Christum, die Sonne der Gerechtigkeit, ruft er an[1]):

O holdes Licht, dem trauend ich betrete
Die neue Bahn, so führe du uns, sprach er,
So wie sich's ziemt, hierdurch geführt zu werden.

Du wärmst die Welt, du bist's, was sie beleuchtet;
Treibt sonst ein Grund uns nicht in and'rer Richtung,
So müssen stets uns leiten deine Strahlen[2]).

Er weiß, daß die Posaune des Engels Alle vor Christus, den Richter, ruft[3]). Er erkennt die Nothwendigkeit der Taufe[4]), erzählt den Kampf Michael's mit den Empörern unter den Engeln[5]). Er findet nur in der Gnade, die ihm geworden, die Möglichkeit, seinen Schutzbefohlenen durch die Räume der Hölle und des Fegfeuers zu führen.

Kraft aus der Höh' hilft mir, hierher ihn führen,
Wo er dich sehen kann und dich vernehmen[6]).

Das Walten der Jungfrau Maria, von der das Werk der Seelenrettung ausgeht, schildert Virgilius mit wenigen bezeichnenden Worten[7]). Weil Virgilius hier von Gnade spricht, die ihm geworden, von Christus, der ihn auf seinem Wege erleuchtet, weil er die Stellung Mariens im Werk des Heiles kennt, sollen wir darum nur ein Symbol, eine Allegorie in ihm erblicken und den wirklichen Mantuaner Dichter vergessen? Auch Lucia, das Symbol der zuvorkommenden Gnade, das Princip der Bekehrung, welche zuerst die Bitte stellt an Beatrice[8]), ihren Getreuen zu retten, welche ihn im Schlafe an die Pforte des Fegfeuers trägt[9]), wo der Bußengel ihm die Lossprechung ertheilt, welche ihm die Häßlichkeit der Sünde enthüllt, die seinem Auge eine Schönheit vorzaubert[10]), Lucia, die Heilige von Syracus, ist keine bloße Allegorie; darum hat sie unter den Heiligen neben Maria, Adam gegenüber, ihren Sitz im Paradiese.

Canzon. I. Son. 117: Veggiola, passar si dolce e ria
Che l'alma trema.
Raccolgo l'alma, e poi ch'aggio.
L. c. Di scovrirle il mio mal preso consiglio
Tanto le ho a dir che incominciar non oso.

[1]) Purgator. VII. 53. XIII. 16.

[2]) Francesco da Buti bemerkt hierzu: „Sempre la grazia di Dio ci illuminerebbe, se noi non ce ne rendessimo indegni coi nostri vizi e peccati.

[3]) Infern. VI. 92. — [4]) Infern. IV. 33. — [5]) Infern. VII. 11. — [6]) Purgator. XI. 68. — [7]) Infern. II. 94. — [8]) Infern. II. 96. — [9]) Purgator. IX. 50. — [10]) Purgator. XIX. 26.

Dante heißt „ihr Getreuer"[1]), weil er zu dieser Heiligen eine große Andacht hatte. Und jenes „holde Weib, das harten Richterspruch dort umstößt"[2]),

> deren Gütigkeit gewährt dem Hülfe
> Allein nicht, der treu bittet, nein, zum öftern
> Zuvorkommt selbst der Bitt' aus freiem Willen[3]),

die Gottesmutter Maria, deren Namen Virgilius nicht nennt, weil in der Hölle ihr Name nicht genannt wird, deren Barmherzigkeit aber im Himmel laut der h. Bernhard preist, ist doch gewiß eine reale Gestalt.

Endlich, was bezeichnet Dante selbst als Gegenstand seiner Dichtung? Er schreibt hierüber an Cangrande: „Gegenstand dieses Werkes, wörtlich aufgefaßt, ist, schlechthin ausgesprochen, der Zustand der Seelen nach dem Tode; denn darüber verbreitet sich der ganze Zusammenhang des Werkes. Fassen wir aber das Werk allegorisch, so ist dessen Gegenstand der Mensch, wie er durch sein Verdienst oder seine Schuld in Folge des Gebrauches seiner Freiheit der göttlichen Gerechtigkeit, die lohnt oder straft, unterworfen ist"[4]). Als Zweck des Ganzen und des Theiles bezeichnet er: „die Lebenden in diesem Leben herauszuführen aus dem Zustande des Elendes und hinzuführen zu dem Zustande des Glückes"[5]). Dante wird hier zum Typus der Menschheit, welche dem Zustande des Elendes entrissen und zum Zustande des Glückes hingeführt werden soll; Lohn und Strafe, die dem Verdienst und der Schuld folgen, werden geschaut in der Hölle, erlebt im Fegfeuer, genossen im Paradiese, da der Dichter die drei Reiche des Jenseits durchwandert. Hierin, in dieser allegorischen Anwendung besteht das Wesen des allegorischen Sinnes, worüber er uns in dem eben erwähnten Sendschreiben belehrt; darum aber, weil Typus dieser Zustände, ist weder der Dichter noch überhaupt Einer von denen, die in diesen verschiedenen Räumen des Jenseits vorgeführt werden, nur und nichts anderes als Typus. Wie Dante, sind auch Thomas von Aquin, Franz von Assisi, Bernard, Petrus Damiani historische Gestalten, wenngleich in ihnen wir auch die Ideale besonderer Tugenden verkörpert schauen, wie in den historischen Gestalten der Hölle (Friedrich II., Brunetto Latini, Papst

---

[1]) Infern. II. 98. „Beata Lucia," sagt Jacopo di Dante in seinem Commentar, „la quale egli ebbe in somma divozione."

[2]) Infern. II. 94: Che duro giudizio lassù frange. — [3]) Parad. XXXIII. 13.

[4]) Est ergo subjectum totius operis literaliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus . . . Si vero accipiatur opus allegorice, subjectum est homo, prout merendo aut demerendo per arbitrii libertatem justitiae praemianti aut punienti obnoxius est.

[5]) Finis totius et partis est, removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis. ed. Torri p. 116. 122.

Anastasius, Brutus) die Typen besonderer Sünden. Und darum schließen wir nach dem Gesetze der Analogie und Induction: auch Beatrice ist wirkliche und historische Erscheinung, die aber die Liebe und das Genie des Dichters zum Symbol der göttlichen Weisheit erhoben, die ihn und die Menschheit zu Gottes Anschauung geleitet hat.

Biscioni und in neuerer Zeit Bartoli[1]), um zu beweisen, daß Beatrice keine reale Gestalt sei, berufen sich besonders auf den Ausdruck: „Vor meinen Augen erschien die glorreiche Frau meines Geistes, welche von Vielen Beatrice genannt wurde.“ Sie sei, schlossen diese, nur ein Gegenstand seines Intellects, nicht seines Herzens, darum nicht wirklich. Aber das Wort „mente“ wird von Dante häufig gebraucht für „memoria“, was Jeder weiß, der die Sprache der Göttlichen Komödie kennt. In demselben Sinne erscheint dieser Ausdruck auch im „Neuen Leben“ [2]). Als der Dichter das „Neue Leben“ schrieb, war Beatrice in der That für ihn nur noch eine Erinnerung[3]). Auch soll man aus der häufigen Betonung der Zahlen Drei und Neun nicht die bloß allegorische Bedeutung Beatrice's ableiten wollen; dies beweist nur, daß Dante die Neigung seiner Zeit zu einer besondern Zahlenmystik, die namentlich in der Göttlichen Komödie sich geltend macht, getheilt hat, wie auch in seinen übrigen Schriften[4]).

V.

Dante's geistige Entwickelung und das „Neue Leben“.

Dante's Liebe zu Beatrice ist so idealisch, so geistig, daß, wie wir so eben gesehen, Manche in alter und neuerer Zeit dadurch veranlaßt wurden, ihre reale historische Erscheinung zu leugnen und nur eine Allegorie in ihr zu erkennen. Daß sie einen mächtigen, überwältigenden Einfluß auf ihn übte, folgt hieraus mit Nothwendigkeit. Er nennt sie darum die „erhabene Herrin seines Geistes“ [5]), aber zugleich auch „die Königin der Tugenden“ [6]); so verstehen wir auch, warum trotz seiner so hohen Begeisterung, seine Liebe dennoch der Leitung der Vernunft unterworfen blieb; „Lieb' gab ihm Befehle nach dem Rathe der Vernunft“ [7]). Gerade ihre hohe Tugend litt nicht, daß „die Liebe seiner

---

[1]) Vit. nuov. § 2: Apparve alli miei occhi la gloriosa donna della mente, la quale fu chiamata da molti Beatrice. Bartoli, Storia della Letteratura italiana. 1881. Vol. IV. p. 188. Vol. VI. hat er seine Meinung geändert.

[2]) Vit. nuov. § 15. 35. — [3]) § 29. — [4]) Conv. II. 15.

[5]) Vit. nuov. § 1. — [6]) § 10 — [7]) § 4.

Herr wurde ohne den getreuen Rath der Vernunft“ [1]). Mehr und mehr tritt das Reale, Menschliche, Sinnliche zurück; mehr und mehr erblickt der Dichter in Beatrice das Ideal des Schönsten, Edelsten, Besten, wie es nur sein Geist ersinnen, seine Phantasie sich vorstellen kann. Alle Kräfte seines Geistes werden durch den Gedanken an sie veredelt, alle Gefühle seines Herzens geläutert und zu Hohem begeistert. Darum singt er: „Lieb' und edles Herz ist ganz dasselbe“ [2]); „ihr Auge strahlt eine Liebe aus, die alles, wohin es blickt, veredelt“; „wer sie gesehen, schlägt die Augen nieder, erbleicht und seufzt um seiner Fehler willen“; „Stolz und Zorn weichen vor ihr“ [3]); „selig darum, wer sie erblickt“ [4]). „Ja, edel werden muß, wer sie geschaut, ein Jeder, oder sterben“ [5]). Von einer Liebe im gewöhnlichen Sinne kann hier allerdings nicht die Rede sein. Es redet aber auch der Dichter nicht von einer solchen. Bereits hat er diese sinnliche, vergängliche Gestalt zum Symbol des Uebersinnlichen und Unvergänglichen erhoben, ihre Schönheit ist der Wiederschein der Tugend, ihre Holdseligkeit der Abglanz der Gnade Gottes, die auf ihr ruht, die Liebe zu ihr führt zur Gottesliebe hin, sie selbst ist diese.

Und trifft sie Einen, welcher sie verdient
Zu schauen, der empfindet ihre Kraft,
Er wird von ihrem Segensgruß beglückt,

Und milden Sinn's vergißt er alles Leides.
Auch hat ihr Gott verlieh'n als größ're Gnade,
Daß nimmer sündig stirbt, den sie gesprochen [6]).

Und wieder:

Sie scheint ein Wesen, das hernieder kam
Vom Himmel, um ein Wunderwerk zu zeigen.
. . . .

Von ihrem Angesicht scheint zu entschweben
Ein sanfter und von Lieb' erfüllter Geist,
Der immer zu der Seele rufet: „Seufze“ [7]).

Und wieder:

Ein Engel ruft in göttlicher Erkenntniß
Und spricht, „O Meister, in der Welt sieht man
„Ein Wunderwerk in Wirklichkeit, das ausgeht
„Von einer Seele, die bis hierher strahlt.

„Der Himmel, welchem sonst nichts And'res fehlt,
„Als ihr Besitz, fleht seinen Herrn um sie,
„Und jeder Heil'ge ruft um solche Gnade“.
Das Mitleid nur vertheidigt unsre Sache.

---

[1]) § 1. — [2]) § 20. — [3]) § 21. — [4]) § 21. — [5]) § 19. — [6]) § 19. — [7]) § 26.

Der Gott, der weiß, es ist die Herrin, spricht:
„Meine Geliebten, duldet noch in Frieden,
„Daß, die ihr wünscht, so lang' ich will, noch bleibe,

„Wo Einer ist, der bangt, sie zu verlieren,
„Bis er zu denen, die verloren gehen,
„Gesagt: Der Sel'gen Hoffnung habe ich gesehen"[1]).

Diese Canzone war gedichtet vor dem Jahre 1289; demnach stand im sechsundzwanzigsten Lebensjahre des Dichters schon der Grundplan für seine Göttliche Komödie in seinem Geiste fest. Wir werden nicht irren, wenn wir diesen Entschluß als Wirkung Beatrice's bezeichnen, durch welche der Dichter in eine erhabene Gedankensphäre gehoben wurde. Bekennt ja doch Lucia von ihr, daß durch ihre Liebe „er heraustrat aus des Pöbels Schaaren"[2]). Durch sie empfingen seine Gesänge einen tief-ernsten Inhalt; der Geist hoher Idealität trug ihn empor über alles Irdische und ließ ihn in aller Schönheit der Creatur das Abbild des unendlich Schönen erblicken. Die Franciscanerpoesie war, angeregt durch Franciscus von Assisi, den Sänger der hohen Gottesminne, der seiner Dame zu Ehren, der „edelsten, reichsten, schönsten, die je es gab," Lieder von erhabenem Geistesschwunge und voll wärmster Empfindung dichtete, bereits vorausgegangen; Fra Pacifico, Jacopone da Todi, Thomas von Celano, Giacomino von Verona, Bonaventura folgten. Die Sage berichtet, eines Tages habe Dante die italienischen Dichtungen des Jacopone in einem Buchhändlerladen auf dem Domplatze zu Siena gefunden, alsbald sich niedergelassen und gelesen und fortgelesen bis zum Abend. Unterdessen war ein Ritterspiel daselbst abgehalten worden; als der Dichter gefragt wurde, wie dieses ihm gefallen habe, konnte er keine Antwort geben. So sehr war er in die Lesung dieses Buches vertieft gewesen, daß er gar nicht beachtete, was um ihn vorging. Wir begreifen so, wie es kam, daß Dante in Beatrice das Symbol des Höchsten und Edelsten schaute; das Sinnliche ward ihm zum Bilde des Geistigen. Im Irdischen schaute er, wie Franz von Assisi, das Himmlische, in der Creatur den, der sie schuf, in dem edeln Menschenbild ein Abbild Gottes selbst. Und wir verstehen auch, mit welcher Macht schon in ihrem Leben, mehr aber noch nach ihrem Tode Beatrice's verklärtes Bild die Seele des edlen, strebenden Jünglings hinaufheben mußte in den reinen Aether ewiger Ideen, heiliger Begeisterung. Mitten in der Vollkraft der Jahre, im Alter überschäumender Jugend, hineingestellt in den Kampf politischer Parteien und vom Beispiele einer den Genüssen des Lebens huldigenden Welt gelockt, genügt es ihm, nur in der Erinnerung sich die edle Gestalt

---

[1]) § 19. — [2]) Infern. II. 105.

seiner Herrin zurückzurufen, um das Herz mit der Gluth dieser Flamme zu durchdringen und wie durch ein reinigendes Feuer jede niedrige Regung gleich trüber Schlacke auszuscheiden.

Sehen wir daher näher zu, so finden wir das Verhältniß Dante's zu Beatrice nicht mehr so außerordentlich und ganz unglaubwürdig, als es uns, die wir sechshundert Jahre nach ihm leben, beim ersten Blicke erscheint. Todesahnungen gehen durch seine Seele; „seufzend sagte ich da zu mir: Es kann nicht anders sein, Beatrice muß einmal sterben"[1]). Selbst bei dem mehr realistisch gerichteten Shakespeare finden wir Aehnliches. „Es treibt zum Weinen," sagt er, „daß man hat, was doch nicht bleibt"[2]). Wo ein inniges Gemüth ist, das nicht vom Alltäglichen sich verstricken läßt, sondern mit tiefem Blicke in die Welt und das Leben hineinschaut, da muß ja der Gedanke an den Tod, an die Vergänglichkeit alles dessen, was wir mit heißester Liebe umfassen, mit seiner ganzen Macht uns ergreifen. Und vergessen wir nicht, Dante war eine ganz außerordentliche, hochbegabte Natur, ein ἅπαξ λεγόμενον in der Geschichte der europäischen Poesie; Verstand und Scharfsinn, Gedächtniß und Phantasie, Herz und Empfindung, und was mehr ist als dieses, harmonisches Gleichgewicht waren ihm in hohem Maße gegeben. Das hatte sein Lehrer und väterlicher Freund Brunetto Latini wohl erkannt; darum spricht er zu ihm:

Wenn deinem Stern du folgst,
Kannst des ruhmvollen Ports du nicht verfehlen,
Dafern ich recht geseh'n im schönen Leben.

Und wär' ich nicht so vor der Zeit gestorben,
So hätt' ich, da ich dir des Himmels Zeichen
So günstig sah, zum Werke dich ermuntert[3]).

Und gerade dies ist, was Beatrice ihm zum Vorwurfe macht, seine Verirrung trotz seiner hohen Begabung durch Natur und Gnade, die namentlich während seines „Neuen Lebens" ihm war zu Theil geworden.

Nein, durch Freigebigkeit der Gnade Gottes,
Die aus so hehren Dünsten ihren Thau zieht,
Daß unser Blick dorthin sich nicht kann nahen,

Ward dieser so in seinem neuen Leben
Befähiget, daß jede rechte Sitte
Sich wunderbar an ihm bewiesen hätte[4]).

Ein Jahr und einige Monate nach Beatrice's Tod[5]) naht dem Dichter eine Versuchung zur Untreue. Er selbst erzählt sie uns:

---

[1]) § 23. — [2]) Sonett 120. — [3]) Infern. XV. 55. — [4]) Purgator XXX. 112. — [5]) Conv. II. 2.

„Nach einiger Zeit stand ich an einem Ort, wo ich der Vergangenheit gedachte, und ward sehr gedankenvoll, und die schmerzlichen Vorstellungen gaben meiner Erscheinung den Ausdruck großer Entmuthigung. Als ich meines Kummers bewußt wurde, erhob ich die Augen, um zu erfahren, ob Andere mich sähen; da erblickte ich eine edle Frau, jung und sehr schön, welche dem Anscheine nach sehr mitleidig von einem Fenster aus mich betrachtete, so daß alles Mitleid in ihr vereinigt zu sein schien. Da nun die Unglücklichen, wenn sie das Mitleid Anderer sehen, leichter zu Thränen gerührt werden, gleichsam als hätten sie Mitleid mit sich selbst, so fühlte ich, wie meine Augen thränenfeucht wurden; aus Furcht, mein elendes Leben zu verrathen, entfernte ich mich aus den Augen dieser edeln Frau. Und ich sprach dann bei mir selbst: »Es kann nicht anders sein, diese mitleidige Frau muß von der edelsten Liebe erfüllt sein.«

„Hierauf geschah es denn, daß, wo immer diese Frau mich sah, ihre Mienen einen mitleidigen Zug annahmen, und ihr Angesicht erbleichte in einer Weise, als würde dies von der Liebe gewirkt; daher gedachte ich wiederholt meiner edelsten Herrin, die gleichfalls ihr bleiches Angesicht mir gezeigt hatte. Und in der That, oftmals, wenn ich nicht weinen noch sonst meinem Schmerz Luft machen konnte, ging ich hin, diese mitleidige Frau zu sehen, die durch ihren Anblick meinen Augen Thränen auszupressen schien. . . . Durch den Anblick dieser Frau kam ich dahin, daß meine Augen begannen, zu sehr in ihrem Anschauen Lust zu empfinden; darüber ängstigte ich mich viel in meinem Herzen, und ich kam mir selbst ganz verächtlich vor; oft fluchte ich meiner Augenlust, oftmals dachte ich an sie als an Eine, die nur allzu sehr mir gefallen könnte . . . dann reute es mich wieder und ich sprach bei mir: »Pfui, welch' niedriger Gedanke!«“ [1])

So kämpfte das neue Bild mit der alten Liebe, lockte die Gegenwart, das Vergangene zu vergessen, begann die Treue, mit welcher Dante der Heimgegangenen gedachte, allmälig zu wanken. Er selbst hat uns diesen Streit der Gefühle geschildert, indem er seine Augen anredet:

Die bittern Thränen, die ihr, meine Augen,
So lange Zeit hindurch vergossen habt,
Entlockten selbst den Augen fremder Menschen,
Wie ihr gesehen habt, des Mitleids Thränen.

Jetzt dünkt es mich, ihr wollet sie vergessen,
Wofern ich meinerseits so treulos wäre,
Um euch nicht jeden Grund dazu zu nehmen,
Zurück euch rufend die, um die ihr weinet.

---

[1]) Vit. nuov. § 36.

Es macht mich euer Unbestand bedenklich
Und schreckt mich so, daß ich gewaltig fürchte
Vor'm Anblick einer Herrin, die euch sieht.

Ihr solltet niemals, als im Tode nur,
Vergessen uns're Herrin, die gestorben —
So spricht das Herz in mir, dann seufzt es [1]).

Während er noch kämpft, erscheint ihm Beatrice in einer Vision. „Es war mir," erzählt der Dichter, „als sehe ich die verklärte Beatrice, angethan mit denselben blutrothen Gewändern, in denen sie zum ersten Male vor meinen Augen erschienen war, und sie kam mir jung vor und in demselben Alter, in dem sie damals war, als ich zum ersten Male sie sah. Da begann ich an sie zu denken, und indem ich an die vergangene Zeit mich erinnerte, fing mein Herz an schmerzliche Reue zu empfinden über ein Verlangen, von dem es sich hatte einige Tage hinreißen lassen gegen das Gebot der Vernunft, und nachdem ich dieses schlechte, nichtswürdige Verlangen von mir gethan, wandten alle meine Gedanken sich wieder ihrer edelsten Herrin Beatrice zu [2]).

Von nun an ist all' sein Sehnen, sein Verlangen nur nach ihr hingerichtet, zu der Verklärten.

Hinauf zum Himmel, der am weit'sten kreist,
Schwingt sich der Seufzer auf aus meinem Herzen,
Ihn ziehet eine neue, geist'ge Macht,
Die Liebe weinend in ihn legt, empor.

Und hat er seiner Sehnsucht Ziel erreicht,
So sieht er seine Herrin Ehr' empfangen,
Und also leuchten, daß ob ihres Glanzes
Des Pilgrims Geist mit Staunen sie betrachtet [3]).

Dies ist das letzte Lied, welches das „Neue Leben" enthält. Unmittelbar darauf schließt er das Buch mit den bedeutungsvollen Worten: „Nach diesem Sonett hatte ich eine merkwürdige Erscheinung, und ich sah da Dinge, die mich den Versuch machen ließen, von dieser Gebenedeiten nicht mehr zu sprechen, bis ich würdiger von ihr reden kann. Und zu diesem Zwecke studire ich, so viel ich kann, wie sie wahrhaftig weiß. Sollte es darum Jenem, durch Den alles lebt, gefallen, daß mein Leben noch einige Jahre währet, so hoffe ich von ihr zu reden, wie noch nie von Einer geredet worden ist. Und dann möge es Jenem, welcher der Herr der Gnade ist, gefallen, meine Seele aufzunehmen, daß sie erblicke die Glorie jener Beatrice, welche das Angesicht Dessen schaut, qui est per omnia saecula benedictus. Laus Deo."

---

[1]) L. c. § 38. — [2]) L. c. § 40. — [3]) L. c. § 42.

Ein Zweifaches ist es, das uns in diesem Verhältnisse Dante's zu Beatrice überrascht. Diese Visionen, von denen er spricht, deuten auf eine ganz außerordentliche, höchst erregbare Organisation hin, aus der jener Reichthum, jene Gluth der Phantasie stammt, in der die Tiefe seiner Empfindung, die Macht seiner Liebe für alles Edle und Hohe, ebenso wie sein gewaltiger Zorn und unversöhnlicher Haß allem Bösen gegenüber seine Erklärung findet. Aber das alles steht doch wieder im Dienste der Wahrheit, ist geregelt durch die Vernunft. Ein klares, kräftiges Denken, ein scharfsinniges Urtheil, ein unersättlicher Durst nach Wissen, ein unermeßlicher Schatz von Kenntnissen steht jenen Gemüthsanlagen zur Seite, bewahrt ihn so vor den Irrwegen der Phantasie und läßt ihn nicht untergehen in Schwärmerei und unklaren Gefühlen.

Darum will er studiren, so viel er kann. Der Plan der göttlichen Komödie stand bereits vor seinem Geiste; sie sollte die Apotheose werden seiner Liebe zu Beatrice, „die Lösung des Gelübdes, das er ihr gelobt hatte, die Frucht all' seines Denkens und Sinnens, ein geweihter Tempel, zu dem die gesammte Menschheit wallt, von Beatrice geführt, um hier im Geiste tiefsinnigen Glaubens alle ihre Wissenschaft, Kunst, Poesie Gott als Weihegeschenk darzubringen" [1]).

So hat Beatrice dem Dichter die Welt der Ideale erschlossen, die Liebe zu ihr ward ihm ein Impuls, so weit er konnte, in die Tiefen der Wissenschaft hinab zu steigen; ihre verklärte Gestalt steht am Portal, das in die Reiche des Jenseits führt, und geleitet uns hinein bis in das innerste Heiligthum, wo Gott selbst wohnt.

Fragen wir nun: Wie hat Dante seinen Vorsatz ausgeführt, zu studiren, so viel er kann?

VI.

„In den Schulen der Religiosen."

Ehe Dante seinen Plan zur Ausführung brachte, hatte er bereits die Schwelle zur höheren wissenschaftlichen Bildung überschritten. Das „Neue Leben" gibt uns hierfür so manche Anhaltspunkte. Er nennt die Dichter Homer [2]), Virgilius, Horatius, Ovidius, Lucanus. Er spricht mit (Pseudo) Hugo von St. Victor [3]) und Thomas von Aquin [4]) von den „Lebensgeistern" [5]) (questi spiritelli). Er kennt mit demselben den Ein-

---

[1]) Vergl. Meine Schrift: Dante und Beatrice, Frankfurt a. M. 1883.

[2]) § 2. — [3]) De anima II 12. — [4]) Sum. I q. 76 p. tot. — [5]) § 14.

fluß der Vernunft auf den freien Entschluß des Menschen[1]) und die scholastische Formel: „Potentia reducitur in actum" ist ihm bereits geläufig[2]). Mit Aristoteles[3]) und Thomas von Aquin[4]) erklärt er den Begriff der Bewegung[5]); ebenso definirt er mit den Ausdrücken der Schule das Wesen der Substanz und deren Unterschied vom Accidenz[6]); auch kennt er das ptolomäische System bezüglich der Zahl und Ordnung der Sphären[7]). Daß Dante während dieser seiner Lebensperiode mit Fleiß und Erfolg die Poesie pflegte, beweist das „Neue Leben" ohnehin zur Genüge, sowie seine Freundschaft mit Guido Cavalcanti und Cino von Pistoja. Ebenso war er mit der Sprache und Poesie der Provençalen sicher nicht unbekannt, welche ja in Italien, namentlich am Hofe Friedrichs II. sich eingebürgert hatte. Manche schreiben Dante auch eine, wenngleich weniger umfassende Kenntniß des Griechischen zu. Seine Lobpreisung des Homer, die einzelnen griechischen Wörter und Etymologieen, welche er anführt[8]), scheinen darauf hinzudeuten. Doch wenngleich zu seiner Zeit die griechische Sprache in Italien nicht gänzlich unbekannt, und des Aristoteles Schriften bereits aus der Ursprache selbst übersetzt worden waren, nicht aus der Uebersetzung der arabischen Commentatoren, so dürfen wir doch an eine weitere Verbreitung der griechischen Sprachkenntniß nicht denken. Gerade die oben angeführten Etymologieen beweisen gegen eine eingehende Kenntniß des Griechischen bei Dante. Mit Recht bemerkt Scartazzini[9]): „Dante's Studien bis nach Beatrice's Tod, d. i. bis zu seinem sechsundzwanzigsten Lebensjahre, auf die lateinische Sprache, Poesie, Zeichnen und Musik beschränken zu wollen, wäre eine Willkür, welche angesichts seiner spätern Lebensschicksale sowie des Umfanges seines Wissens uns ein schlechthin unlösbares psychologisches Räthsel aufgäbe. Ein solches Maß von Wissen, wie wir es bei Dante finden, kann derjenige kaum mehr sich aneignen, der erst im sechsundzwanzigsten Jahre — so alt war Dante bei Beatrice's Tod — anfängt, sich den höhern Studien zu widmen."

W o und w a s hat nun Dante studirt, um sein Gelübde zu lösen, das er seiner Beatrice gemacht hatte? Er selbst gibt uns Nachricht hierüber. „Um von Anfang an zu beginnen, so sage ich, daß, als ich die Geliebte meiner Seele verloren hatte, deren ich oben bereits Erwähnung gethan, da war ich von solcher Traurigkeit erfaßt, daß es keinen Trost für mich gab.

---

[1]) § 10. cf. Thom. I. II. q. 14 a. 1 sq. — [2]) § 20. — [3]) Physic. IV. 1 sq. — [4]) Opuscul. LXX. q. 5 a. 2. — [5]) § 25. — [6]) § 25. — [7]) § 30.

[8]) So in seinem Schreiben an Can grande n. 7: Allegoria dicitur ab *ἀλλοῖος* graece, quod in latinum dicitur alienum sive diversum. n. 10: Comoedia dicitur a *κώμη* villa et *ᾠδή*, quod est cantus, unde comedia quasi villanus cantus, im Gegensatz zur Tragödie. — [9]) A. a. O. S. 123.

Nach einiger Zeit jedoch, da mein Geist nach Erleichterung strebte, ich aber weder bei mir noch bei Andern Trost fand, folgte ich der Art und Weise, in der ein anderer Unglücklicher Trost fand. Und ich machte mich daran, jenes, nur von Wenigen gekannte Buch des Boëthius zu lesen, durch welches er sich getröstet hatte, als er gefangen und in Verbannung war. Und als ich hörte, daß Tullius ein anderes Buch geschrieben über die Freundschaft, in dem er Worte des Trostes sprach für Lälius, einen ausgezeichneten Mann, der seinen Freund Cato verloren hatte, so machte ich mich daran, auch dieses zu lesen. Wenngleich nun auch anfänglich es mir schwer wurde, den Sinn zu verstehen, so gelang es mir endlich doch, so weit in denselben einzudringen, als die Kenntniß der Grammatik, die ich bereits hatte, und mein geringer Verstand dies ermöglichten, durch den ich gleichsam wie im Traume viele Dinge schon sah, wie dies aus meinem »Neuen Leben« ersichtlich ist.

„Und wie es zu gehen pflegt, daß der Mensch Silber sucht, und, ohne es zu wollen, Gold findet, das aus einem unbekannten Anlasse sich ihm bietet, vielleicht nicht ohne Gottes Fügung, so fand ich, da ich Trost für mich suchte, nicht nur eine Arznei für meine Thränen, sondern auch die Namen von Schriftstellern, von Wissenschaften und von Büchern; und indem ich dieses erwog, fand ich, daß die Philosophie, welche die Herrin dieser Schriftsteller, dieser Wissenschaften, dieser Bücher war, etwas höchst Erhabenes sei. Und ich stellte sie mir vor als eine edle Frau; und ich konnte sie mir nicht anders vorstellen, als mit dem Ausdrucke des Mitleids. Darum wandte sich mein Gedanke so gern zu ihrer Betrachtung hin, daß er kaum von ihr sich trennen konnte. Und nachdem ich sie mir so vorgestellt hatte, fing ich an, dorthin zu gehen, wo sie sich wirklich zeigte, nämlich in den Schulen der Religiosen und bei den Disputationen der Philosophen, der Art, daß ich in kurzer Zeit, etwa innerhalb dreißig Monaten, anfing so sehr ihre Süßigkeit zu empfinden, daß die Liebe zu ihr jeden andern Gedanken verscheuchte und entfernte"[1]).

Was Dante studirte und in welchem Geiste, haben wir jetzt zur Genüge erfahren. Er studirte, eingeführt durch Boëthius und Cicero, die Philosophie, und er studirte sie in den „Schulen der Religiosen", in den Klosterschulen. Padua, Bologna und später Paris, wo er zur Bewunderung der Anwesenden disputirte, waren die Schulen, in denen er jene philosophische und theologische[2]) Bildung empfing, die wir heute noch an ihm bewundern,

---

[1]) Conv. II. 13.

[2]) Boccacio, Vita di Dante p. 32. 49. Joann. da Serravalle in seinem ungedruckten Commentar zur G. K.: Fuit baccalaureus in universitate Parisiensi . . . et fecit omnes actus, qui fieri debent per doctorandum in sacra theologia. Muratori Antiqu. Ital. I. p. 1036.

die ihm den Ruhm des Theologen unter den Dichtern, des Dichters unter den Theologen verschaffte[1]).

Wenn wir einem der ältesten Erklärer der Göttlichen Komödie, Francesco de Buti[2]), glauben dürfen, der selbst nur drei Jahre nach des Dichters Tod geboren ist, so war Dante in den Orden der Franciscaner eingetreten, hatte auch eine Zeit lang das Ordenskleid getragen, war aber noch vor Vollendung seines Noviziates wieder ausgetreten. Buti erzählt dies als eine Allen bekannte, unbezweifelte Thatsache. Daher erklärt es sich, daß Antonio Tognocchi da Terrinca unsern Dichter unter die Schriftsteller aus dem Franciscanerorden zählt[3]). Dante selbst gibt uns hierüber keine ausführliche Nachricht. Wohl läßt eine Stelle im Inferno darauf schließen:

Den Leib hatt' ich mit einem Strick umgürtet,
Mit dem ich mehr als einmal jenen Pardel
Mit buntbemaltem Fell zu fangen dachte[4]).

Der Strick, mit dem der Dichter sich gegürtet, ist nicht der zu jener Zeit gebräuchliche Gürtel; dieser war von Leder und mit Spangen versehen. Der Strick, dessen Dante gedenkt, hatte seine besondere heilige Bedeutung; er sollte dazu dienen, die Sinnenlust zu bezähmen[5]). Es war darum der geweihte Gürtel, welchen die Söhne des heiligen Franciscus trugen, sowohl die Mitglieder des ersten wie des dritten Ordens. Dieser Strick ist hier nicht ein bloßes Symbol[6]); denn auf Geheiß des Virgilius löst er ihn, rollt er ihn zusammen und wirft er ihn hinab in den Abgrund[7]). Allerdings erwähnt Dante diesen seinen Versuch des Klosterlebens nicht ausführlicher, aber das Gesagte genügt; da die Franciscaner fortwährend ihn zu den Ihrigen zählten, weswegen er auch bei ihnen

---

[1]) Theologus Dantes nullius dogmatis expers, sagt Giovanni di Virgilio in seiner Grabschrift.

[2]) In seinem Commentar zu Infern. XVI. 106: Dante fu frate minore; ma non vi fece professione nel tempo della sua fanciullezza; zu Purgator. XXX. 42: Per questo appare, ch'l nostro autore infine quando era garzone s'innamorasse de la S. Scrittura, e questo credo che fusse quando si fece frate dell' ordine di S. Francesco, del quale uscitte inanti che facesse professione. Ebenso Landino (um das Jahr 1480) zu Infern. XVI. 106: Alquanti dicono che Dante in sua puerizia prese l'abito di San Francesco, e dopo partitosi lo lasciò.

[3]) Pelli, Memorie § 8. Scartazzini, Abhandlungen über Dante Alighieri, S. 129.

[4]) Infern. XVI. 106.

[5]) Vgl. das Gebet der Kirche: Praecinge me Domine cingulo puritatis et extingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat in me virtus continentiae et castitatis, und das Gebet bei der Weihe dieses Strickes zum Eintritt in den Franciscanerorden.

[6]) Vgl. Scartazzini z. d. St. — [7]) L. c. 109 ff.

sein Grab fand, so mag er nach seinem Austritt ihnen dennoch als Mitglied des dritten Ordens angehört haben[1]).

Sehen wir nun näher zu, welche Philosophie es war, die Dante in den „scuole de' Religiosi" lernte. War es in der That eine falsche Philosophie, wie Neuere gesagt haben, die zum Zweifel an der christlichen Wahrheit führte, einseitig den Arabern folgte, die darum auch den Dichter, wenn nicht zum Unglauben doch zur Skepsis verleitete? Dies haben wir nun zu untersuchen. Man ist gewöhnt, Anselm von Canterbury als Vater der scholastischen Philosophie zu bezeichnen; doch damit ist zu wenig und zu viel gesagt. Denn jene Fragen, deren Behandlung Brucker[2]) und Viele nach ihm[3]) mit gänzlicher Verkennung ihres eigentlichen Wesens als das charakteristische Merkmal der Scholastik hervorheben, haben auch die Väter behandelt. Wir können uns zur Erhärtung unserer Thesis auf keine geringere Autorität berufen, als auf die Leo's XIII. selbst, welcher sagt[4]): „Die ersten Väter und Lehrer haben es unternommen, die Schriften der alten Weisen zn durchforschen und ihre Meinungen mit den Lehren der Offenbarung zu vergleichen, indem sie wohl eingesehen hatten, daß Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit[5]), in dem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind[6]), nach dem Plane der göttlichen Vorsehung auch die Wissenschaft erlöst hat; und was sie an wahren Aussprüchen und weisen Gedanken in ihnen fanden, das wählten sie sorgfältig aus, und nahmen es mit Verbesserung oder Verwerfung alles Uebrigen an. Denn wie Gott in seiner höchst weisen Vorsehung zur Vertheidigung der Kirche die todesmuthigen Martyrer, die freudig ihr Leben dahingaben, der Wuth der Tyrannen gegenüber erweckte, so stellte er den falschen Philosophen oder Häretikern durch Weisheit hervorragende Männer entgegen, welche den Schatz der geoffenbarten Wahrheiten auch durch die Waffen der menschlichen Vernunft vertheidigten."

Es war nicht bloß das System Platon's, welches am meisten Sympathie bei ihnen fand; auch Aristoteles erscheint namentlich durch seine Dialektik als ein starkes Bollwerk zum Schutze der geoffenbarten Wahrheit[7]); Gregor von Nazianz lobt die dialektische Gewandtheit seines Freundes Basilius[8]), Cyrillus von Alexandrien und Basilius weisen nicht selten ihren Gegnern logische Fehler nach[9]). Augustin macht es Julian

[1]) Die Einwendung von Blanc wird zurückgewiesen von Scartazzini z. d. St.

[2]) Historia critica philos. Per. II. P. II. L. II. c. 3, 32. — [3]) So Cramer, C. Witte, Hugo Delff u. A. — [4]) Encycl. de 4. Aug. 1879. cf. Ep. ad Archiepisc. et Episc. Bavar. de 22. Dec. 1887. — [5]) Cor. 1, 24. — [6]) Col. 2, 3.

[7]) Basil. in II. Is. n. 22: ἡ γὰρ τῆς διαλεκτικῆς δύναμις τεῖχος ἐστι τοῖς δογμασιν. — [8]) Orat. XLVIII. 23. — [9]) Thesaur. XI.

zum Vorwurf, den Substanzbegriff alterirt zu haben [1]), wie er denn selbst an Aristoteles die Schärfe des Geistes bewundert, wenn er ihm gleich weniger Wohlredenheit als Plato zuschreibt [2]); in seiner Speculation hat er jene Kühnheit des Gedankens entwickelt, die so häufig an den Untersuchungen der Scholastik getadelt wird. Daß Plato bevorzugt wurde, soll hiermit nicht geleugnet werden; sein mächtiger Schwung, seine ideale Richtung, sein eminent theologischer Charakter empfahlen ihn den christlich gewordenen Generationen, die jedoch das Unzureichende seiner Philosophie darum keineswegs verkannten; nur im Christenthum, sagen sie, findet er seinen vollen Sinn und seine Ergänzung [3]). Es ist gewiß daher eine tiefe und wahre Bemerkung Friedrich Leopold Stolberg's, „daß wir in gewisser Beziehung Plato besser lesen können als die Griechen"; denn die Väter der christlichen Kirche nahmen den Wissensstoff, welchen ihnen die heidnische Philosophie zur Verfügung stellte, nicht ohne Umdeutung auf, so daß der Plato Augustin's, im Feuer der göttlichen Wahrheit von den Schlacken des Irrthums geläutert, ein anderer wird als jener, wie ihn die historische Kritik darstellt. Hieraus erklärt sich eine Erscheinung, die von mancher Seite aus gegen das Christenthum ausgebeutet wurde. Souverain schrieb zu Anfang des vorigen Jahrhunderts ein Buch über den „enthüllten Platonismus im Christenthum"; Baltus suchte ihn zu widerlegen. Es ist eben eine unbestreitbare Thatsache, daß so manche Ideen des Christenthums auch in jene Kreise gedrungen waren, die ihm fremd, ja sogar feindlich gegenüber standen. Statt daß man daher das Christenthum als Frucht dieser philosophischen Anschauungen bezeichnete, hätte man das Verhältniß umkehren, und diese aus den Einwirkungen christlicher Ideen erklären sollen. Was man Platonismus der Kirchenväter nannte, ist eben die Erklärung und Correctur platonischer Ideen vom Standpunkt des Christenthums aus. War doch Ammonius Sakkas, der Vater des Neuplatonismus, nach dem Zeugnisse des Eusebius und Porphyrius im Christenthum erzogen worden. Obgleich nun bis zu Albertus Magnus hin nur einige logische Schriften des Stagiriten bekannt waren, so fand er doch bald in den Schulen Eingang; seine strenge Methode, der wissenschaftliche Gang seiner Beweisführungen sicherten ihm durch das ganze Mittelalter seine hervorragende Stellung als „Maestro di color, che sanno" [4]). Aber jetzt erst, zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, nach Bekanntwerden der naturwissenschaftlichen, psychologischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles durch

[1]) Contra Julian. V. 14, VI. 18. — [2]) Opp. VII. 237. ed. Migne.

[3]) Justin. Apolog. I. 44. Cohort. ad Graec. 3—9. Dial. c. Tryph. c. 8. Clem. Alex. Strom. I. 6, 7, 13, 20. Eusebius Praepar. Evangel. XI. XIII. und besonders Methodius, gest. 311. — [4]) Infern. IV. 131.

Vermittelung der Araber und auf Grund neuer Uebersetzungen aus dem Urtext nahm die Scholastik ihren Aufschwung. Nicht bloß eine feinsinnig ausgearbeitete Terminologie, ein reicher Schatz naturhistorischer Kenntnisse, sondern vor allem ein wohlgegliedertes System, in welchem die gesammte Geistesarbeit der Antike auf ihren kürzesten Ausdruck gebracht sich darstellte, war hiermit gegeben.

Die Methode des Stagiriten wirkte hier vor allem ein, und begründete schon von vornherein einen Unterschied gegen die frühern Perioden. Es ist dessen knappe, aber bezeichnende Form, die nun auch in den Schulen allgemeinen Eingang findet; das Bedürfniß nach organischer Entwickelung und systematischer Gestaltung fand gerade bei den Meistern dieser Periode seinen vollendeten Ausdruck; die Einzelfragen werden der Reihe nach discutirt, nach Erwägung aller Gründe Für und Wider negirt, affirmirt oder distinguirt; der Wissensstoff selbst ist nach jeder Richtung hin sowohl auf dem Gebiete der Philosophie wie jenem der Theologie in außerordentlichem Maße gewachsen, die aristotelischen Gedanken wurden, theils corrigirt, theils weiter durchgeführt und vertieft[1]). Nach einigen Arbeiten dialektischer Natur[2]) unternahm es Anselmus, gestützt und befruchtet von den Ideen des h. Augustinus, aus innern Gründen die Wahrheit des geoffenbarten Glaubens darzuthun, namentlich bezüglich der Existenz und der Eigenschaften Gottes, der Trinität, der Menschwerdung, der Harmonie zwischen Freiheit und göttlichem Vorauswissen u. s. f. In diesem Jahrhundert bis zu der Mitte des zwölften standen nach seinem Beispiele von gleichem Streben beseelte Geister auf; Hugo (gest. 1141) und Richard (gest. 1173) von St. Victor, Petrus Lombardus (gest. 1164), der in seinen vier Libri Sententiarum das patristische Material für die wissenschaftliche Behandlung der Theologie gesammelt und geordnet hat, neben ihnen Robert Pulleyn, Wilhelm von Auxerre, Peter von Poitiers, Alanus von Lille, Wilhelm von Paris; der Rationalismus Abälard's blieb vereinzelt und Scotus Erigena ward bereits in dieser Periode gar nicht mehr genannt[3]).

Mit der Stiftung der Mendicanten-Orden und im engen Causalzusammenhang mit ihr trat diese Blüthe der Scholastik ein. Zwei Meister aus beiden Orden, der Franciscaner Alexander von Hales (Doctor irrefragabilis, gest. 1245) und der Dominicaner Albertus Magnus (Doctor

---

[1]) Vgl. v. Hertling, Albertus Magnus. 1880. S. 81. ff. Meine Schrift: Thomas von Aquin und die europ. Civilisation. 1880. S. 8. ff.

[2]) De Grammatica, De Veritate.

[3]) „So außerordentlich Erigena's Erscheinung gewesen war, eine unmittelbare, nachhaltige Bedeutung hat sie nicht gewonnen". H. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter. Berlin, 1875. I. S. 67.

universalis, gest. 1280), leiten diese Periode ein; Bonaventura (Doctor seraphicus, gest. 1274) und Thomas von Aquin (Doctor angelicus, gest. 1274) bezeichnen ihren Höhepunkt; neben ihnen zeichnen sich aus Richard von Middleton (Doctor solidissimus, gest. 1300), Heinrich von Gent (Doctor solemnis, gest. 1293) und Aegidius Romanus (Doctor fundatissimus, gest. 1316). In der Franciscanerschule trat der Einfluß der platonischen Ideen durch Augustin's Vermittelung, bei den Dominicanern Aristoteles mehr in den Vordergrund, wodurch beide sich gegenseitig ausglichen und ergänzten.

Fassen wir mit Papst Leo XIII. den Vorzug der Methode dieser Schulen, namentlich wie sie bei Thomas von Aquin erscheint, kurz zusammen, so müssen wir bekennen, daß er „die Lehren aller Weisen der Vorzeit, wie die zerstreuten Glieder eines Körpers, in Eins zusammenfaßte, sie nach einer wunderbaren Ordnung eintheilte und vielfach weiter bildete. . . . Es gibt kein Gebiet der Philosophie, das er nicht scharfsinnig und zugleich gediegen behandelt hätte; seine Untersuchungen über die Gesetze des Denkens, über Gott und über die unkörperlichen Substanzen, über den Menschen und die übrigen sinnlichen Dinge, über die menschlichen Handlungen und ihre Principien sind derart, daß in ihnen sowohl eine Fülle von Stoff, als passende Anordnung der Theile, die zweckmäßigste Methode, Sicherheit der Principien und Kraft der Beweise, Klarheit und Genauigkeit im Ausdrucke, wie nicht minder eine Leichtigkeit sich findet, auch das Dunkelste aufzuhellen“ [1]).

Den Schluß dieser Periode bildet Johannes Duns Scotus (Doctor subtilis, gest. 1308), dessen vorwiegend kritisch-dialektische Richtung bereits den Niedergang der Scholastik signalisirt. Die weitere Entwickelung derselben, wie sie nach Dante durch einseitige Hyperkritik, ungesunde Zersetzung und spitzsinnige Spaltung des organisch Geeinten mehr und mehr sank, ist nicht unsere Aufgabe. Fragen wir vielmehr: Was war die Scholastik?

Wenn wir Brucker Glauben schenken, so war sie nur eine „Pseudophilosophie“, welche, die inhaltlosen Formen aristotelischer Dialektik mißbrauchend, mit hohlen Begriffen und eitler Spitzfindigkeit ein leeres Spiel trieb und so jede Philosophie vernichtetete [2]). Doch der Fürst der Scholastik selbst möge uns darauf die rechte Antwort geben.

---

[1]) Encycl. Aeterni Patris d. 4. Aug. 1879 u. Epistola ad Archiepiscop. et Episc. Bavar. d. 22. Dec. 1887.

[2]) P. III. § 2. p. 720: Pseudophilosophia illa medii aevi sectaria partim ex Stoicorum cavillationibus partim ex mataeologia dialecticae Aristotelicae enata, quae confusis inter se principiis et adhibito auctoritatis praejudicio maleque consarcinatis doctorum opinionibus, ipsa veri omnis principia evertit, et inutili atque

In dem zweiten Artikel der ersten Quaestio des ersten Theiles seiner theologischen Summa stellt derselbe die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei. Er antwortet hierauf bejahend, da sie von gewissen Principien ausgehe, die ihr von Gott geoffenbaret sind, und aus diesen durch Vernunftschlüsse weitere Erkenntnisse gewinne. Hierdurch, durch die Verschiedenheit der Principien, ist die Theologie von jeder andern Wissenschaft, namentlich von der Philosophie und auch von der ersten Philosophie, der natürlichen Theologie, verschieden; aber sie bedient sich der Philosophie, theils um jene Wahrheiten rationell zu begründen, welche gewissermaßen dem Vorhofe der Theologie angehören (praeambula fidei), theils um durch sie so manche Fragen ihres specifischen Gebietes zu beleuchten [1]). Doch legt sie den Vernunftbeweisen nicht dieselbe Bedeutung bei wie der Autorität des Glaubens [2]). Daher ist weder eine Begründung der Glaubenslehre a priori noch eine vollständig wissenschaftliche Beweisführung derselben selbst aus der vom Glauben erleuchteten Vernunft möglich [3]); ja, die Sucht nach philosophischer Demonstration beeinträchtigt nicht nur die Würde des Glaubens selbst, sondern macht denselben sogar den Gegnern gegenüber verächtlich [4]). Dagegen hat die Vernunft im Dienste des Glaubens eine hohe Aufgabe. Denn die Wissenschaft ist, nach einem Worte des hl. Augustinus [5]), die Mutter, welche den Glauben erzeugt, freilich nicht an sich, denn dessen wesentliche Ursache ist die Gnade, die innerlich wirkende, wohl aber in Weise einer Ueberzeugung von Außen her [6]), und die Vernunftgründe haben nicht nur die

---

anfractuoso disputationum et subtilitatum innumerarum agmine vim fecit veritati castiori omni, et dialecticis armis omnem veram philosophiam prostravit erroresque induxit quam plurimos.

[1]) Summ. theol. I. q. 1. a. 1. u. 8.

[2]) L. c.: Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem . . ., sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. . . . Et inde est, quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per naturalem rationem veritatem cognoscere potuerunt. . . . Sed tamen sacra doctrina auctoritatibus hujusmodi utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus.

[3]) Thom. I. q. 32. a. 1.

[4]) L. c. I. q. 32. a. 1 und besonders Sup. Boëth. de Trinit. q. 2. a. 1: Wer die Mysterien begreifen will, irrt dreifach. Primo ex praesumtione, quia scilicet sic ea scrutatur aliquis, quasi ea perfecte comprehensurus. Secundo ex hoc, quod in his, quae sunt fidei, ratio praecedit fidem, non fides rationem, dum scilicet aliquis hoc solum vult credere, quod ratione potest invenire, dum debebat esse e converso. Tertio, ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo. — [5]) De Trinit. XIV. 1. — [6]) II. II. q. 6. a. 1. ad 1.

Bedeutung, daß sie hinwegräumen, was dem Glauben im Wege steht, sondern auch Congruenzgründe für dessen Lehren entwickeln. Da die Vereinigung mit Gott das Ziel der Menschen bildet, so soll dieser mit allen seinen Kräften nach Gott hinstreben, um Ihn zu erkennen und zu betrachten [1]). Denselben Gedanken entwickelt Richard von St. Victor [2]): „Wenn der Mensch bereitwillig glaubt, und die Wahrheit, welche er glaubt, liebt und darüber nachdenkt, und Vernunftgründe dafür sucht, so mehrt dies das Verdienst seines Glaubens". Und besonders Bonaventura [3]): „Die rationelle Behandlung der Dogmen fördert den Glauben in dreifacher Beziehung. Einige sind Gegner desselben, Andere schwach in demselben, Andere endlich vollkommen in demselben. Die Ersten werden dadurch widerlegt, die Zweiten bestärkt, die Dritten erfreut". „Denn nichts," sagt der hl. Bernhard [4]), „nichts erfreut uns so sehr, als das Verständniß dessen, was wir bereits im Glauben besitzen." Sie wiederholen nur die Gedanken des h. Augustinus [5]), daß wir uns bestreben sollen, das, was der Glaube lehrt, auch im Lichte der Vernunft zu schauen. „Da aber," fährt der h. Bonaventura fort, „Gott höchst gütig und lieblich ist, so ist auch alles höchst gütig und lieblich, was von ihm stammt. Sobald daher unsere Intelligenz in seiner Erkenntniß sich vervollkommnet, wird auch unsere Seele durch das Erkannte mit wunderbarer Süßigkeit erfüllt. Und so fließt aus der Wissenschaft (Scholastik) die Weisheit, denn die Wissenschaft besteht aus der Erkenntniß des Wahren, die Wahrheit in der damit verbundenen Liebe des Guten (Mystik) [6]). Eben deswegen sollen wir die Worte der Philosophen beachten, da sie viel vermögend sind, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen und den Irrthum zu widerlegen; es gibt sogar viele theologische Sätze, welche ohne Philosophie sich nicht begründen lassen" [7]). So dient die Wissenschaft dem Glauben, der Glaube aber ist so in unserm Geiste, daß er aus sich die Liebe in uns wirkt [8]). Wer darum aus Liebe zu dem, dem er glaubt, auch Vernunftgründe für den Glauben sucht, der beraubt sich keineswegs des Verdienstes vor Gott, mehrt aber seinen innern Trost [9]). Wohl überschreitet Vieles die gemeine Vernunft, nicht aber unsere In=

---

[1]) Thom. Sup. Boëth. q. 2. a 2. — [2]) De Trinit. I. 1. — [3]) In I. Sent. prooem. q. 2. — [4]) De Considerat. V. init. — [5]) Ep. CXX. 2. 3.

[6]) De profect. relig. II. 72. — [7]) Epist. ad Magistr. innomin. in fin. Bonavent. Expos. in Eccles. c. 7 v. 1: Etsi ea, quae sunt fidei, sint supra nostrum intellectum nudum, non tamen sunt supra intellectum gratia fidei illustratum. Unde quaerere illa et indagare usque ad illud, ad quod se extendit lumen fidei, non est se extendere ad majora, et sic omnis disputatio sobria illorum articulorum etc.

[8]) In I. Sent. prooem. q. 3. — [9]) L. c. q. 2 ad 5 et 6.

telligenz, die der Glaube bereits erleuchtet hat. Darum ist es keine Ueberhebung, nach solchen Beweisgründen zu suchen [1].

In vollständig erschöpfender Weise hat Thomas [2]) die dreifache Aufgabe der philosophischen Forschung für das Gebiet der Theologie zusammengefaßt. Sie hat zuerst für alle jene Fragen die Lösung zu bieten, welche die Sphäre der Vernunft nicht überschreiten, und so die Prolegomena zur Theologie bilden. Sodann hat sie die Analogien zwischen den Wahrheiten des Glaubens und der Vernunft aufzusuchen, wie dies bereits Augustinus in seinen Büchern über die Trinität gethan. Drittens hat sie die Einwendungen der Gegner zurückzuweisen. Die philosophische Forschung kann aber auch irren, und zwar in zweifacher Weise, ein Mal, indem sie von Voraussetzungen ausgeht, welche dem Glauben widersprechen; dies sind dann nicht Ergebnisse der wahren Philosophie, sondern nur Irrthümer und fälschlich sogenannte Philosopheme; zum andern, wenn sie die Sätze des Glaubens nach dem Maße der philosophischen Erkenntniß messen will, so daß Einer nur das glauben will, was philosophisch bewiesen ist. Und so kommt es denn, bemerkt Heinrich von Gent [3]), daß, mag die Forschung auch noch so weit fortschreiten, sie immer auf dem Glauben als ihrem sichern Fundamente ruhen muß, da wegen der Schwäche der Intelligenz wir so Hohes nie ohne die Hülfe des Glaubens zu erkennen vermögen. — Das Gesagte dürfte hinreichen, um über das Wesen der Scholastik, wie sie sich im Jahrhundert Dante's als speculative Theologie entwickelt hatte, die nöthigen Aufschlüsse zu ertheilen [4]).

Aber auch selbst die Frühscholastik, welche durch Anselm v. Canterbury eingeleitet wurde, verdient die Vorwürfe wegen Rationalismus und Skepsis nicht, welche wir bei Witte [5]), dem Ankläger der Scholastik, lesen. Den Grundgedanken der Speculation des h. Anselm bildet der Satz Augustinus': fides quaerens intellectum — den wir bei Thomas und Bonaventura und allen großen Meistern nach ihnen wiederfinden. „Denn ich suche nicht zu verstehen, damit ich glaube, sondern ich glaube, damit ich verstehe; denn auch das g l a u b e i c h, d a ß, w e n n i c h n i c h t g l a u b e, i c h n i c h t v e r s t e h e [6]). In seiner Schrift De fide Trinitatis bemerkt er [7]), „daß manche deswegen gegen den christlichen Glauben sprechen, weil sie seine Lehren nicht begreifen können; sie sollten doch

---

[1]) Exposit. in Eccl. c. 7 v. 1. — [2]) Supra Boëth. de Trinit. q. 2. a. 4. — [3]) Summ. I. a. 13. q. 7.

[4]) cf. M. Canus de loc. theol. XIII. 2: Colligit theologus ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones suas atque in principiis ipsis implicitas per argumentationem naturae consentaneam explicat. Ysambert, Tom. I. disp. II. a. 1: Divina revelatio ut applicata aliquibus propositionibus per discursum cognoscendis est adaequatum formale objectum theologiae. Ebenso Suarez, De fid. III. 3. Lugo, De fid. disp. I. 13. — [5]) A. a. O. — [6]) Proslog. c. 1. — [7]) c. 2.

eher in Demuth erkennen, daß es sehr Vieles gibt, was wir nicht begreifen können, nicht aber hochmüthig es leugnen. Der Christ darf nicht darüber disputiren, ob das, was die katholische Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, wahr sei oder nicht; er soll vielmehr immer denselben Glauben unbezweifelt festhalten, ihn lieben, ihm gemäß leben und mit Demuth, so weit er es vermag, die Gründe zu erkennen suchen, wie es ist. Kann er erkennen, so möge er Gott dafür danken; kann er es nicht, so soll er nicht gegen den Glauben ankämpfen, sondern ehrerbietig vor ihm sein Haupt beugen. . . . Es gibt Einige, die im Vertrauen auf die Kraft ihrer Wissenschaft zu den höchsten Fragen in Glaubenssachen sich zu erheben unternehmen, ehe sie noch durch die Festigkeit ihres Glaubens die Schwingen des Geistes hierfür empfangen haben. Indem sie also dorthin, wohin wir zuerst durch die Leiter des Glaubens aufsteigen, wie geschrieben steht: Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht erkennen, in verkehrter Weise durch Erkenntniß aufzusteigen streben, müssen sie nothwendig wegen der Mangelhaftigkeit ihrer Intelligenz in vielfache Irrthümer hinabfallen; denn offenbar haben Jene die Festigkeit des Glaubens nicht, welche gegen die von den Vätern bestätigte Wahrheit disputiren, wenn sie dieselben nicht begreifen können; es ist dies gerade so, wie wenn Fledermäuse und Nachteulen, die nur in der Nacht den Himmel sehen, über das Licht der Mittagssonnne mit den Adlern streiten wollten, die ungeblendeten Auges in sie hineinblicken" [1]).

Den gleichen Gedanken begegnen wir im Proslogium c. 1. c. 17. Monolog. c. 64., in seinem Schreiben an Fulco [2]). Und gerade in jenem Buche, das scheinbar eine Construction a priori des Incarnationsgeheimnisses enthält, erklärt er: „Die mich um schriftliche Darstellung der Gründe unseres Glaubens ersucht haben, thaten dies nicht deswegen, um durch die Vernunft zum Glauben vorzudringen, sondern um durch das Verständniß und die Betrachtung dessen, was sie glauben, eine Erquickung zu empfangen, und um, so viel sie es vermögen, bereit zu sein, Rechenschaft zu geben einem Jeden über die Hoffnung, die in uns ist. . . . Jene (die Gegner) suchen nach Gründen, weil sie nicht glauben; wir dagegen, weil wir glauben" [3]).

---

[1]) De fide Trinit. c. 2. Dasselbe Bild bei Aristotoles Metaphysic. II. 1, 3. — [2]) Ep. II. 41: Insipientissimum etenim et infrunitum est, propter unumquemque non intelligentem, quod supra firmam petram solidissime firmatum est, in nutantium quaestionum vocare dubietatem. cf. De fid. Trinit. prooem.: Si quid in ea corrigendum est, vestra censura castigetur, et quod regulam veritatis tenet, vestra auctoritate roboretur.

[3]) Cur Deus homo I. 1.

Aehnlich Bonaventura [1]): „Wenn gleich der Glaube die höchste Wahrheit selbst zu seinem Gegenstande hat, dem er sich hingebend zustimmt, so erblickt er doch das, was er glaubt, im Spiegel der Creatur. Ist gleich daher der Spiegel der Creatur nicht sein vorzüglichster Gegenstand, so trägt doch die Erkenntniß des Ewigen im Spiegel der Creatur sehr viel bei zur Förderung des Glaubens sowohl in Andern, als in uns selbst. In uns in Bezug auf unsern Fortschritt; in den Andern aber nicht bloß in Hinsicht auf den Fortschritt, sondern auch in Hinblick auf den Beginn; denn ein Mann von hoher Einsicht und Wissenschaft überzeugt leichter und unterrichtet besser die Neulinge im Glauben, als ein Unwissender, wie das Beispiel des h. Paulus lehrt. Weil darum diese Wissenschaft dient zur Einführung in den Glauben, und zur Förderung im Glauben, und zur Vertheidigung des Glaubens, darum gibt ihr der h. Augustinus eine vierfache Thätigkeit in Bezug auf den Glauben [2]), wenn er sagt, daß durch die Gabe der Wissenschaft der Glaube in höchst heilsamer Weise geboren, genährt, vertheidigt und gekräftigt wird. Das erste bezieht sich auf die Anfänger, das zweite und dritte auf die Fortschreitenden, insofern sie im Guten zunehmen und dem Bösen widerstreben, das Vierte auf die Vollkommenen. . . . Wenn es demnach heißt: die Wissenschaft erzeugt den Glauben, so gilt dies nicht der eigentlichen Wirkung nach, sondern in Bezug auf die Disposition des Subjects, das zum Glauben gelangen soll.“

Doch das ist noch nicht genug. Auch das mystische Moment erscheint bei Anselm, dem Vater der Scholastik, deutlich genug ausgeprägt, und so schon von vornherein in ihm jene Eintracht von Scholastik und Mystik, wie sie die gesammte Entwickelung bereits charakterisirt. Als eine wesentliche Bedingung tieferer Erkenntniß der Glaubenslehren bezeichnet er die innere Erfahrung, den lebendigen Glauben, das Erleben der christlichen Glaubenskraft im eigenen Innern, gerade so wie Bonaventura. „Die Frucht des Studiums der h. Schrift,“ sagt dieser [3]), „ist die ewige Seligkeit, die wir sehen werden, lieben werden, wo dann all' unser Verlangen erfüllt wird. Zu diesem Zwecke sollen wir in der h. Schrift forschen. Und darum müssen wir den rechten Anfang machen in demüthigem Glauben, hintretend zum Vater

---

[1]) In III. S. Dist. 35. dub. 2. — [2]) De Trinit. XIV. c. 1.

[3]) Breviloqu. prooem. § 1. Vgl. Itinerar. mentis ad Deum prol.: Parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum. Exerce igitur te, o homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos eleves ad radios sapientiae in ejus speculo relucentes, ne forte ex ipsa speculatione radiorum in graviorem incidas foveam tenebrarum.

des Lichtes, indem wir die Kniee beugen unseres Herzens, daß er uns das rechte Verständniß gebe durch seinen Sohn Jesus Christus und mit dem Verständniß die Liebe, und wir so in Glaube und Liebe gefestigt die hl. Schrift verstehen nach ihrer Breite, Länge, Höhe und Tiefe und so zum vollen Verständniß und zur übereinstimmenden Liebe der hl. Dreieinigkeit gelangen, zu der die Sehnsucht aller Heiligen hinstrebt, welche alle Wahrheit und Güte in vollkommenster Weise besitzt." Ebenso Anselmus: „Zuerst müssen wir durch den Glauben unser Herz läutern, die Augen des Geistes erleuchten durch die Betrachtung der Gebote des Herrn, durch demüthigen Gehorsam gegen Gottes Zeugnisse Kinder werden, um sodann die Weisheit zu erlernen. Zuerst müssen wir den fleischlichen Sinn ablegen und nach dem Geiste leben, ehe wir die Tiefen des Glaubens erforschen; denn der fleischliche Mensch faßt nicht, was des Geistes ist [1]. Der Mensch dagegen, welcher die Werke des Fleisches ertödtet, wird geistlich, und ein solcher richtet alles und wird von Niemand gerichtet. Je reichlicher wir nämlich in der hl. Schrift mit dem uns nähren, was wir im Gehorsam gewonnen haben, desto mehr werden wir uns zu dem erheben, was durch Erkenntniß uns erquickt. Denn, wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, und wer nicht erfährt, wird nicht erkennen; denn um wie viel das Erfahrene übertrifft das bloße Davonhören, um so viel höher steht die Erkenntniß Dessen, der es erfahren, über dem Wissen Jenes, der nur davon gehört hat. Der Christ kann aber ohne Glaube und Gehorsam gegen Gottes Gebote zur höhern Erkenntniß nicht nur nicht gelangen, sondern, sollte diese auch ein Mal Einem geworden sein, so wird sie bei Vernachlässigung seines guten Gewissens ihm entzogen und selbst der fromme Glaube untergraben. Niemand wage es demnach, in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse hinabzusteigen, wenn er nicht zuvor im Glauben befestigt, sittliche Würde und Weisheit gewonnen hat, damit er nicht mit unbesonnener Leichtfertigkeit auf den manchfaltigen Abwegen der Sophismen umherirre und so eigensinnig sich in einen Irrthum verliere [2]. Durch

---

[1]) I Cor. 2, 14. — [2]) De fid. Trinit. c. 2. H. Ritter (Gesch. der Philosophie III. S. 332) hat den Heiligen vollständig mißverstanden, wenn er sagt: „Wenn wir diese Gedanken des Anselmus vom Grunde des Wissens im Glauben übersehen, so können wir uns nicht verhehlen, daß sie mit dem christlichen Glauben nichts zu thun haben (!). Sie nehmen den Glauben ganz allgemein als eine Ueberzeugung der Seele von übersinnlichen Wahrheiten, welche wir lieben, welche wir in unserm sittlichen Leben wollen und erfahren sollen. Daher hielt Anselm die Denkweise, welche nur den Sinnen vertraut, für Unglauben, und verlangt, daß wir auch die Grundsätze der Wissenschaft, die allgemeinen Begriffe in unserm Wissen festhalten und in unserm innern Leben ihre überzeugende Kraft erfahren sollen, ehe wir sie erkennen können. Wir können uns die Gefahr nicht verhehlen, wenn nun dennoch diese Sätze auf den Glauben, ja auf die Glaubensformel der christlichen Kirche übertragen werden."

diese Erkenntniß auf Grund des Glaubens und im Glauben gewinnen wir eine Zubereitung und Anticipation jener Erkenntniß, welche den Seligen einst gegeben wird, nach der wir Alle uns sehnen. Sie hält gewissermaßen die Mitte zwischen dem, was wir bloß im Glauben erkennen, und dem, was wir dermaleinst von Angesicht zu Angesicht schauen [1]). Aehnlich spricht Bonaventura [2]). „In vierfacher Weise kann man Gott erkennen: im Glauben, durch Contemplation, in der Erscheinung und in der Anschauung. Die erste Weise ist Allen gemeinsam; die zweite ist die Wirkung hoher Gnade; die dritte gewährt uns eine ganz besondere Gnade; die vierte ist die Erkenntniß der Seligen in der Ewigkeit. Denn alles, was erkannt wird, muß durch ein dem Geiste Gegenwärtiges erkannt werden. . . . Nun ist Gott gegenwärtig entweder mir oder einem Andern. Insofern Er einem Andern gegenwärtig ist, erkenne ich Ihn im Glauben. . . . Insofern Er mir gegenwärtig ist, kann Er in dreifacher Weise mir gegenwärtig sein. Entweder ist Er gegenwärtig durch Seine eigenthümliche Wirkung, dann erkenne ich Ihn in der Contemplation, die um so erhabener ist, je mehr der Mensch die Wirkung der Gnade in sich erfährt, oder auch je mehr er Gott zu schauen versteht in der äußern Creatur. Oder Er ist gegenwärtig in einem eigenthümlichen Zeichen, wie der h. Geist in Taubengestalt erschien. Oder Er ist gegenwärtig in Seinem Lichte und in Sich selbst, und dies ist die Erkenntniß, durch welche wir Gott schauen von Angesicht zu Angesicht."

Die Wissenschaft selbst aber geht im Jenseits nicht verloren. Sie bleibt, insofern sie ein Habitus des Geistes ist und wird nur noch vervollkommnet; denn sie ist ein Schmuck und eine Zierde der Seele. In Bezug auf ihre Bethätigung erleidet sie eine Veränderung, indem sie alle Unvollkommenheit abstreift; sie bleibt eben nicht mehr in der Art und Weise, wie sie in uns auf Erden war; denn dort erkennen wir in unmittelbarer Anschauung, nicht mittelbar und durch Schlußfolgerung [3]).

Allerdings spricht Anselmus von Vernunftgründen, durch welche er nicht nur die Wahrheiten der natürlichen Theologie zu beweisen unternimmt, sondern auch Mysterien des Glaubens. Allein er selbst deutet hinlänglich klar an, in welchem Sinne er diese „nothwendigen Vernunftgründe" auffaßt [4]). Es war das Verlangen seiner Schüler und Freunde,

---

[1]) L. c. praefat.: Quoniam inter fidem et speciem intellectum, quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto quis ad illum proficit, tantum illum appropinquare speciei . . . existimo.

[2]) In II. S. Dist. 23. a. 2. q. 3. — [3]) L. c.

[4]) De fid. Trinit. c. 4: „necessariis rationibus". Monolog. prooem.: „rationis necessitas".

was ihn zur Abfassung seiner Schriften bestimmte; sie sollten durch diese Gründe nicht zum Glauben gebracht werden, — hatte er doch selbst anfangs dem Monologium den Titel gegeben: „Exemplum meditandi de ratione fidei“ und dem Proslogium: „Fides quaerens intellectum“ — sondern „damit diesen durch die Betrachtung und das Verständniß dessen, was sie glauben, eine Genugthuung werde und sie so viel als möglich bereit seien, Rechenschaft Jedem zu geben wegen der Hoffnung, die in ihnen ist“ [1]). Es sind demnach seine Beweisführungen aus dem Grunde eines gläubigen Gemüthes hervorgegangen, wodurch die Einwürfe zurückgewiesen und die Glaubenswahrheit, „aliqua ratione“, einleuchtend dargestellt wird [2]). Die Liebe zum Glauben und die Freudigkeit des gläubigen Gemüthes, vor dessen Auge Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie sich zu einem großen, harmonisch gegliederten Kosmos zusammenschließen, nicht der Zweifel des grübelnden Verstandes, hat diese Beweisgründe gefordert. Gerade in dieser innern Beseligung beim Anblicke der Wahrheit besteht das höchste Gut des Geistes, wenn auch auf Erden noch unvollkommen und beschränkt [3]). Wenn darum auch Anselmus sich wohl bewußt war, daß die Einwendungen der Gegner nur auf Sophismen beruhen [4]), so erklärte er doch selbst, daß für den Glaubensinhalt er nur Congruenzgründe geben könne [5]).

---

[1]) Cur Deus homo cap. 1: Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea, quae in nobis est, spe. Ep. II. 41 adv. Roscelin.: Illis rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant.

[2]) Conc. Vatic. de fid. cathol. c. 4.

[3]) Dante Conv. ed. Giuliani III. 14: Dov'è da sapere, che lo sguardo di questa donna fu a noi così largamente ordinato, non pur per la faccia, ch'ella ne dimostra, vedere, ma per le cose, che ne tiene celate, desiderare d'apparare. Onde siccome per lei molto di quelle si vede per ragione (e per conseguente veder per ragione senza Lei pare maraviglia), così per Lei si crede, ogni miracolo in più alto intelletto poter aver ragione e per conseguente poter essere. Onde la nostra buona fede ha origine, della quale viene la speranza del proveduto desiderare; e per quella nasce l'operazione della carità. Per le quali tre virtù si sale a filosofare a quella Atene celeste, dove gli Stoici e Peripatetici ed Epicurei, per l'arte della verità eterna, in un voler concordevolmente concorrono.

[4]) Thom. c. Gent. I. 7. Summ. I. q. 1. a. 8.

[5]) Cur Deus homo c. 2: Quidquid homo inde scire vel dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes. De fid. Trinit. c. 4. Posui (in Monologio et Proslogio) ad respondendum pro fide nostra contra eos, qui nolentes credere, quod non intelligunt, derident credentes, sive ad adjuvandum religiosum studium eorum, qui humiliter quaerunt intelligere, quod firmissime credunt.

Wie er, sprechen auch die Mystiker Hugo und Richard von St. Victor bald von „nothwendigen“ [1]), bald von „Wahrscheinlichkeits-Gründen“ [2]). Darum unterscheidet Duns Scotus zwischen den verschiedenen Arten von Nöthigung bei den von Anselmus und Richard angeführten Beweisgründen [3]); ohnehin fügt Anselmus auch den rein speculativen Entwickelungen positive Beweisquellen hinzu.

Fassen wir uns kurz: Es war die vom Glauben erleuchtete Vernunft, welche in das tiefere Verständniß der Mysterien einzudringen suchte, um da Licht, Liebe und Seligkeit zu finden. Denn auch Anselmus hatte schon das Wort gesprochen: „So viel werden sie (die Seligen) sich freuen, als sie lieben, so viel lieben, als sie erkennen“ [4]). Das ist eben das Großartige der Scholastik, daß sie immer von der innern Verwandtschaft zwischen Glauben und Wissen ausgeht, und (nach eingetretener Offenbarung) ihren Zusammenhang als einen relativ nothwendigen darzustellen sucht. Man findet darum in der Scholastik eine gesundere Speculation und tiefsinnigere Gedanken, als jene auch nur ahnen, welche sie als ein Product der Barbarei und Corruption verwerfen [5]). Die Harmonie von Natur und Gnade, Glauben und Wissen, Staat und Kirche, Kaiserthum und Papstthum als den von dem Einen Gott ausgegangenen Potenzen, Manifestationen und Institutionen bildete den Grundgedanken der mittelalterlichen Weltanschauung. Da Christus wahrer Mensch geworden, konnte es Keinem mehr zweifelhaft sein, daß auch alles wahrhaft Menschliche und Vernünftige christlich sein müsse, ein constructives Glied in dem Plane der göttlichen Weltordnung, welche nach Innen auf der angeborenen Geisteskraft und der Gnade des Glaubens ruht, nach Außen zwischen den beiden Polen des Papstthums und Kaiserthums sich bewegt. So ist denn auch ihm, dem Vater der Scholastik, wie schon einem h. Augustinus [6]), die christliche Religion die wahre und höchste Philosophie. Die Unzulänglichkeit seiner Erkenntniß, die auf Erden immer mangelhaft bleibt, hat Anselmus selbst schmerzlich empfunden. „Ich erkenne,“ ruft er darum betend aus, „und ich danke dafür; aber ich werde noch vollkommener erkennen in Deiner Liebe, was ich jetzt erkenne im frommen Gedanken an Dich“ [7]). „Ich bitte Dich, o Gott, laß mich Dich erkennen, und wenn ich dies in diesem Leben nicht vollständig vermag, so laß mich fortschreiten von Tag zu Tag, bis jene

---

[1]) De Trinit. I. 4. De Sacram. Fid. I. p. III. c. 20. — [2]) L. c. III. 28.

[3]) Report. q. 2 prol. n. 18: Adducunt ipsi sicut et ceteri doctores rationes necessarias, sed non evidenter necessarias. cf. Richard, Benj. maj. IV. 2: Nec ulla ratio humana plene persuadet. — [4]) Proslog. c. 26.

[5]) Vergl. G. F. Frank, Anselm von Canterbury. Tübingen 1842. S. 82. — [6]) De vera relig. c. 5. — [7]) Meditat. I. 2.

volle Erkenntniß mir wird; hier soll wachsen die Kenntniß Deiner, dort soll werden die volle Erkenntniß Deiner" [1]).

Aber auch diese, wenngleich geringe Erkenntniß gewinnen wir nur dann, wenn wir vorher durch den Glauben unser Herz reinigen, durch Beobachtung der Gebote Gottes unsere Augen erleuchten, durch demüthigen Gehorsam den göttlichen Aussprüchen gegenüber Kinder werden, um die Weisheit zu erlernen. Zuerst müssen wir ablegen die Werke des Fleisches und im Geiste wandeln, ehe wir über die Tiefen des Glaubens zu Gericht sitzen wollen. Je reichlicher wir uns nähren an der h. Schrift durch das, was wir im Gehorsam ihr entnehmen, desto mehr werden wir erhoben zu dem, wodurch sie unsere Erkenntniß sättiget [2]). So erst empfangen wir, nicht durch eigene Kraft, sondern durch Gottes Gnade das Verständniß [3]). Er selbst aber ist das vollendete Muster dieser demüthiggläubigen Speculation [4]).

Zur Ergänzung dieser kurzen Skizze der Scholastik fügen wir einige Bemerkungen hinzu über den Aristotelismus derselben.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß mit dem Bekanntwerden der Werke des Aristoteles der gesammte Bildungsschatz der Vorzeit, gepaart mit einer echt wissenschaftlichen Methode und Akribie, auf das Abendland überging. Das hebt besonders Albertus Magnus hervor; wenn er gleich von einem Philosophen Kenntniß des Plato verlangt, so betont er doch ganz besonders die Methode des Stagiriten [5]). Dabei war es der Universalismus seines Geistes, verbunden mit einer alles zusammenfassenden und ordnenden Kraft, was alle Jahrhunderte nach ihm bewunderten. Diese grundlegende Bedeutung der Philosophie des Aristoteles, welche er auf Erfahrung und Induction basirte, gegenüber dem Idealismus Plato's hat in neuester Zeit G. H. Lewes hervorgehoben [6]). „Aristoteles," sagt Trendelenburg [7]), „ist ein unermeßlicher Geist. Nichts ist so groß und nichts so klein, das er nicht beobachtete, nicht ergründete, und kaum hat sich wieder in irgend Einem die Richtung auf die unendliche Masse des Einzelnen und die entgegengesetzte auf den diese Masse beherrschenden allgemeinen Gedanken so durch-

---

[1]) Proslog. c. 26. — [2]) De fid. Trinit. c. 2.

[3]) Cur Deus homo I. 2: Sperare de gratia Dei, quia si ea, quae gratis acquisisti, libenter impertiris, majora, quae nondum attigisti, mereberis accipere.

[4]) Homil. 9: Iam nunc igitur ratiunculam istam salva fide ac sine melioris praejudicio ad laudem ejusdem virginis et matris Jesu humiliter scribere aggrediar.

[5]) Metaphys. I. 5, 15: Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia philosophiarum Aristotelis et Platonis. Cf. in II. S. Dist. V. a. 4. Thom. De spirit. creat. art. 3.

[6]) Aristotle. London 1864. ch. 6. — [7]) Kleine Schriften II. S. 254.

drungen, wie in ihm." „Bei Aristoteles," sagt Cuvier[1]), „setzt alles in Erstaunen, alles ist wunderbar, alles ist colossal. Er lebte nur 62 Jahre und war doch im Stande, Tausende von Beobachtungen der äußersten Feinheit zu machen, deren Genauigkeit selbst die strengste Kritik nicht zu beeinträchtigen vermochte." „Diese großartig gestaltende und organisirende Kraft, wie sie innerhalb der verschiedenen Punkte das Einzelne zu dem festen Bau einer wissenschaftlichen Disciplin zusammenfügt, so verbindet sie auch alle einzelnen Wissenschaften zu einem großen Systeme, in dem alles miteinander zusammenhängt und jedes Einzelne den ihm zukommenden Platz erhält. . . . Er hat allen einzelnen Wissenschaften den Stempel seines Geistes aufgeprägt, wie wir dies deutlich daraus ersehen, daß der wesentlichste Bestandtheil der philosophischen Terminologie, die wichtigsten allgemein-wissenschaftlichen Ausdrücke auf ihn zurückzuführen sind und sie also auch nur durch Eindringen in seine Weltanschauung uns vollkommen verständlich werden. . . . Sobald daher der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens festgestellt und gesichert war, führte das Verlangen nach einer formalen Durchbildung und systematischen Behandlung zu Aristoteles"[2]).

Dazu kam ein Anderes. Der arabische und jüdische Aristotelismus, mit neuplatonischen, gnostischen und kabbalistischen Elementen versetzt, hatte in Spanien eine weite Verbreitung gefunden. Schon die Schwierigkeit, in der syrischen und arabischen Sprache die so ausgebildete und feinsinnige Terminologie des griechischen Textes wiederzugeben, mußte zu vielen Mißverständnissen und Entstellungen Anlaß geben[3]). Der Emanationismus, die Lehre von der Ewigkeit der Welt durch Erleuchtung der rationalen Individuen durch den einen und allein unsterblichen Intellect, die Leugnung darum der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die Lehre von einem unvermeidlichen Fatum entstammen dieser trüben Quelle und bildeten zugleich einen Theil der Dogmatik der häretischen Secten jener Zeit, wie der Katharer u. a.

---

[1]) Histoire des sciences naturelles. 1841. I. 132.

[2]) K. Eucken, Ueber die Bedeutung der aristotelischen Philosophie in der Gegenwart, 1872, S. 6. Cf. Barthélémy St. Hilaire, Diction. des scienc. philos. s. v. Aristot.: Il a fait la logique et fondé la science de la pensée, de telle sorte que, depuis lui, comme le dit Kant, elle n'a fait ni un pas en avant ni en arrière.

[3]) Die christlichen Syrer waren die Lehrer der Araber; schon vor dem neunten Jahrhundert waren griechische Schriften des Aristoteles in das Syrische und von da in das Arabische übertragen worden. Rénan, Averroës et l'Averroisme. 3. éd. Par. 1866. Mélanges de philosophie Juife et Arabe. Par. 1857. Eine genaue Uebersetzung der philosophischen Werke des Aristoteles konnte nur wieder in einer ausgebildeten Sprache stattfinden. Die Sprache der Araber dagegen, eines Naturvolkes, die durchweg zu Amphibolien und Metaphern neigt, mußte fast unüberwindliche Schwierigkeiten bieten.

Dies erklärt das kirchliche Verbot der Werke des Aristoteles, das wiederholt ausgesprochen wurde, das aber nur für die Universität zu Paris und den arabischen Pseudo-Aristoteles galt [1]).

So wurde denn die Beschäftigung mit Aristoteles, die Prüfung der unter seiner Autorität verkündeten Lehren, die Bekämpfung falscher Auffassungen, die Wiederherstellung und Weiterführung des ursprünglichen Gedankens eine unabweisbare Forderung der christlichen Wissenschaft. Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts ist ihr gerecht geworden. Mit feinfühligem Sinne für das Verständniß dieses außerordentlichen Geistes hat sie ihn befreit von dem Gewebe theils materialistischer, theils hyperspiritualistischer Theorien, welche die Vorzeit um ihn gesponnen hatte, und so den Philosophen sich selbst wieder gegeben. Eben darum stand sie ihm aber auch in Freiheit gegenüber, und erkannte seine Autorität nur deswegen an, „weil er vernünftiger als Andere gesprochen hat" [2]). Mit Recht sagt darum Ritter [3]): „Man würde sich darüber kaum wundern können, daß dieser Irrthum (bezüglich der sklavischen Abhängigkeit der Scholastik von Aristoteles) so lange sich erhalten habe, wenn man nicht wüßte, daß die Zeiten, die ihm huldigten, von dem Sinne der arabisch-aristotelischen Philosophie ebenso wenig, als von der scholastischen verstanden. Weit davon entfernt, dem Aristoteles und den Arabern in allem beizustimmen, gebrauchten die Philosophen des dreizehnten Jahrhunderts nur einen Theil ihrer Sätze, um sich in ihrer christlichen Ansicht der Dinge fester zu setzen; das Wesen ihrer Lehren zielte vielmehr darauf ab, den Gegensatz ihrer Denkweise gegen die Lehren der Heiden und Mohammedaner in das Licht zu stellen" [4]).

Hieraus ergibt sich von selbst auch die Tragweite der Anklage, welche K. Witte und H. Delff gegen Dante erheben, weil dieser nicht selten auch des Aristoteles arabische Commentatoren citirt habe. Dies that Albertus M. in viel ausgiebigerem Maße, ebenso Thomas v. A., ohne daß solches Verfahren auch nur den geringsten Schatten auf die Glaubensreinheit derselben geworfen hätte. Alfarabi [5]) wird von Albertus häufig als Autorität citirt gegenüber dem Sensismus des Alexander Aphro-

---

[1]) Das Verbot des Concils von Paris (1209), dann durch den päpstlichen Legaten Robert Courçon (1215) zugleich mit den Werken des Amalrich von Bena und David von Dinant. Ebenso durch ein Schreiben Gregor's IX. (1231): „quousque ab omni errorum suspicione purgati"; die verurtheilten Thesen durch Bischof Wilhelm von Paris (1240), durch Bischof Stephan Tempier (1269).

[2]) Aegidius Romanus in II. S. Dist. I. p. I. q. 1 a. 2. Albert. M. Summ. I. 1. q. 5. membr. 2. Thom. I. q. 1. a. 8. — [3]) A. a. O. VII. S. 153. — [4]) Ueber den Fortschritt der scholastischen Philosophie gegenüber dem Aristotelismus vgl. v. Hertling, Albertus M. 1880 S. 21. 82. 126. Pesch, Die großen Welträthsel. II. S. 144. ff. — [5]) Vgl. Dante, Conv. III. 2.

disias[1]); an Avicenna[2]) schließt er sich vielfach an, sowohl in der Noëtik wie in der Philosophie überhaupt[3]); Algazel[4]), dessen Dualismus und neuplatonische Mystik er verwirft[5]), Abubacher, Avempace werden erwähnt, aber bekämpft. Dagegen ist auch für Albertus wie für den Dichter der Göttlichen Komödie Averroës[6]) der „Commentator" schlechtweg, wie Aristoteles der „Philosoph" in eminentem Sinne. In der Logik und Metaphysik ist er mit ihm im Einverständniß, dagegen bekämpft er ihn in der Noëtik und Psychologie[7]). Ebenso wie Albertus citirt Thomas v. A. den „Commentator"[8]), Avicenna[9]), auch Algazel und den jüdischen Aristoteliker Avicebron, bald sich ihnen anschließend, bald sie bekämpfend. Wie die kirchliche Kunst des Mittelalters vielfach von den Arabern die Stoffe empfing, womit sie ihre Heiligthümer schmückte, so schätzte die Scholastik den „großen Commentator", wenn sie auch das Falsche in seinen Lehren verwarf.

Beide christliche Philosophen finden wir nun auch von Dante im „Gastmahl" häufig erwähnt; er ist nur nachgegangen den Spuren derer, die ihm vorausgegangen waren[10]).

Doch der Dichter selbst gibt uns hinreichend Gelegenheit, die Früchte seiner Studien einigermaßen kennen zu lernen durch sein Buch „Il amoroso Convivio"[11]). Er hat es geschrieben in seiner Verbannung, als seine Jugend (gioventute) bereits zur Neige ging[12]), demnach vor dem Jahre 1310. Wahrscheinlich ist es entstanden während seines Aufenthaltes in Bologna und Padua[13]). Es ist sein erster Versuch wissenschaftlicher Darstellung, eine Fortsetzung seines „Neuen Lebens" nach den Stürmen und widrigen Schicksalen, die ihm seine politische Thätigkeit bereitet hatte[14]). Noch nicht wohlgeübt erscheint er hier in der Behandlung philosophischer Fragen, unsystematisch folgen diese aufeinander und er hat für sie kein anderes Ordnungsprincip als den allegorischen Inhalt der Canzonen, an welche er seine Erörterungen anschließt. Doch bietet auch dieses Buch nicht wenige tiefe Gedanken, wir besitzen in ihm die vorbereitende Arbeit des Dichters, der die Bausteine zubereitet zu seinem großen Werke, der Aufgabe seines

---

[1]) De anim. III. 3,8. De causis II. 9 p. 446. 610. — [2]) Vgl. Dante l. c. II. 14. 15. III. 14. — [3]) De anim. III. p. 144 p. 105. De Praedicam. Tr. II. c. 1. c. 4. — [4]) Vgl. Dante l. c. II. 14. IV. 21. — [5]) De anim. T. III. p. 140. — [6]) Conv. IV. 13 „Che il gran commento feo". Infern. IV. 144. — [7]) De anim. pass. — [8]) Summ. I. q. 3. a. 5. q. 4. 2 pass. — [9]) I. q. 11. a. 1. I. q. 79. a. 4. C, Gent. II. 76. De anim. a. 5. — [10]) Conv. III. 5. 6. 7. II. 15. IV. 8. 13. 15. 30.

[11]) Neuere schreiben „convito"; doch in den alten Codices heißt es „convivio". — [12]) Nach ihm beginnt sie mit dem sechsundzwanzigsten Jahre und endet mit dem sechsundvierzigsten. Conv. IV. 24. — [13]) Hier war er Zeuge bei einem Privatacte am 27. Aug. 1306: Dantino quondam Aligerii de Florentia, et nunc stat Padue in contrata Sancti Laurentii. — [14]) Cfr. C. Balbo, Vita di Dante, ed. Firenze p. 248.

Lebens, und können so hineinblicken in die Werkstätte seines Geistes. Manche Gedanken, die er hier ausspricht, werden in der Göttlichen Komödie theils geklärt, theils verbessert[1]). Die Gegenstände selbst, die er behandelt, sind sehr verschiedener Art, und bestärken uns in dem Gedanken, daß er nach dem Vorgange seines Lehrers Brunetto Latini eine Encyclopädie alles Wissens darstellen wollte. Es waren eben kühne Geister, diese Männer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts; groß und mächtig wie ihre Dome waren ihre Werke, diese „Summen" alles menschlichen Wissens. Fragen der Astronomie und der Moral, der Theologie und der Metaphysik, der Politik und der Rechtswissenschaft begegnen uns hier, und die Autoritäten, auf welche er sich beruft, gehören, wie wir gesehen, sowohl der Philosophie der Araber wie der Scholastik, den griechischen und römischen Philosophenschulen an. Eben darum ist dieses Buch so wichtig für die Erklärung der Göttlichen Komödie.

Dante hatte sich vorgenommen, in Form eines die Allegorien erklärenden Commentars zu vierzehn Canzonen, welche dem Literalsinne nach erotischen Inhaltes sind, seine Philosophie darzustellen, so daß mit dem ersten einleitenden Buche das ganze Werk fünfzehn Bücher enthalten hätte. Doch nur die ersten vier hat er vollendet. In der Einleitung spricht der Dichter mit ergreifenden Worten von „seiner Verbannung und seiner Armuth"; „denn es hat der schönsten und berühmtesten Tochter Rom's, Florenz, gefallen, mich aus ihrem Schooße zu vertreiben, wo ich bis zu meinem reifen Lebensalter ernährt wurde, und wo ich mit ihrem guten Willen Herz und Seele ausruhen lassen möchte und die Tage vollbringen, die mir noch gegeben sind. Fast in allen Ländern, wo man diese Sprache spricht, bin ich umhergeirrt, ein Fremdling und fast ein Bettler; und ich habe so gegen meinen Willen aufgezeigt die Wunde des Mißgeschicks, die man in ungerechter Weise häufig dem, der sie empfangen, zum Vorwurf macht[2]). Ich bin in der That ein Schiff ohne Segel und Steuer gewesen, vom trockenen Wind der schlimmen Armuth nach Häfen, Flußmündungen und Ufern hingetrieben. Vielen bin ich niedrig erschienen, denen vielleicht der Ruf andere Vorstellungen von mir gegeben hatte, so daß nicht bloß ich selber darunter litt, sondern auch das, was

---

[1]) Ueber die Mondflecken Conv. II. 14. cf. Parad. II. 22. Ueber die himmlische Hierarchie Conv. II. 6. cf. Parad. VIII. 34. XXVIII. 134. Seine im Conv. IV. 3. ausgesprochene ganz ideale Anschauung vom Adel (Tugend allein), während er die Definition Kaiser Friedrich's II. — edle Sitte und ererbter Reichthum — verwirft, wird in Infern. XV. 73. Parad. XVI. 1. sq. Monarch. II. corrigirt. — [2]) Aus diesen Worten spricht Boëthius Consolat. I. pr. 4: Hoc tantum dixerim ultimam esse adversae fortunae sarcinam, quod dum miseris aliquod crimen affingitur, quae perferunt, meruisse creduntur.

ich geschrieben, ja, was ich noch zu schreiben im Sinne habe"[1]). Um vor den Italienern, die zum Theil ihn schon kennen, oder noch werden kennen lernen, nicht verächtlich zu erscheinen, will er „in einem höhern Stile mit mehr Autorität in diesem Werke schreiben"[2]).

Mit dem vierten Buche endet diese Arbeit. Die Unruhen und Sorgen des Exils, die Schwierigkeiten, die ihm nothwendig sich entgegenstellen mußten bei der Entwickelung von Ideen, die bisher nur in lateinischer Sprache ihren Ausdruck gefunden hatten, mochten ihn veranlaßt haben, das Begonnene nicht weiter fortzusetzen, und vielmehr alle seine Kraft dem großen Werke seines Lebens, der Göttlichen Komödie zuzuwenden.

Vergleichen wir das „Gastmahl" mit dem „Neuen Leben", so fällt uns alsbald ein wesentlicher Unterschied auf. Letzteres, die Jugendarbeit des Dichters, trägt keine Spur an sich von allegorischem Sinne; es ist für „liebende Frauen und Jungfrauen" geschrieben, und wurde darum von den Gelehrten, Guido Cavalcanti ausgenommen, kaum beachtet. Ebenso ist jene „edle Frau", welche mitleidsvoll vom Fenster aus dem Dichter ansah, ohne Zweifel eine Gestalt von Fleisch und Blut[3]). Indem er nun daran geht, im „Gastmahl" die vierzehn Canzonen „in mehr männlicher Weise" allegorisch als Ausdruck philosophischer Ideen zu erklären, bekennt er ausdrücklich, daß er dadurch in keiner Weise dem im „Neuen Leben" Gesagten Abbruch thun wolle[4]); darum nahm er auch keine der dort enthaltenen Lieder in das „Gastmahl" auf. In diesem bewegt sich seine ganze Darstellung im Rahmen der Allegorie, jene „edle Frau" wird nun das Symbol der Philosophie[5]), in ähnlicher Weise, wie er später in der Göttlichen Komödie Beatrice als das Symbol der Weisheit und Seligkeit in Gott feiert.

So stellt sich uns in Dante's Geistesgang stets ein Fortschritt dar vom Leiblichen zum Geistlichen, von der Geschichte zur Idee; seine Ideale sind von der Wirklichkeit ausgegangen; in ihnen erblicken wir darum auch noch die Linien der realen Gestalten. Eine absolute Gleichung zwischen der realen Erscheinung und der idealen Bedeutung dagegen fordert die Einheit der Conception keineswegs, sie würde vielmehr den Schwung der Dichtung geradezu lähmen.

Nur dem Namen nach ist das „Gastmahl" jenem Platon's ähnlich; denn nicht zu einem materiellen Mahle ladet er uns, wie dieser, sondern das „Brod der Wissenschaft" will er uns reichen[6]). Zum ersten Male

[1]) Conv. I. 3. — [2]) Conv. I. 4.

[3]) Vit. nuov. § 37 sq. — [4]) Conv. I. 1. — [5]) L. c. I. 2. II. 13. 16.

[6]) Hier nur wenige Andeutungen der daselbst besprochenen Materien: Die verschiedenen Alter des Menschen IV. 24. Freundschaft II. 16. III. 3. 11. IV. 1. Liebe I.

spricht hier die Wissenschaft zum Volke und in der Sprache des Volkes; es war ein Wagniß, das Keiner vor Dante unternommen hatte. Doch er hatte wie mit prophetischem Blick erkannt, daß dieser die Zukunft gehört. Mit dem „Gastmahl" tritt die Philosophie hinein in den Kreis des bürgerlichen und politischen Lebens durch Einen, dessen Leben selbst zu nicht geringem Theile der Politik gewidmet war; aber sie bleibt im innigsten Bunde mit der Kirche und sucht das öffentliche Leben mit ihrem Geiste zu durchdringen. Sie legt ab die Sprache der Religiosen und spricht jene der Laien, aber sie bewahrt den Geist der Religion. Dem umfassenden Geiste seines Verfassers bleibt keine Frage der Wissenschaft fremd, aber unversehrt ruht in der Tiefe seiner Seele der christliche Glaube. Und das Ziel von allem, wonach er verlangt, und wonach die gesammte Menschheit streben soll, das Letzte und Höchste ist „das himmlische Athen", zu dem wir durch Glaube, Hoffnung und Liebe uns erheben [1]). Darum ist seine Philosophie nicht bloße Speculation; die Philosophie ist ihm „ein liebevoller Umgang mit der Weisheit" [2]), der Art, daß „die Seele und die Weisheit Freundinnen geworden sind, und eine von der andern geliebt wird." Diesen Gedanken drückt er an einem andern Orte streng scholastisch aus. Das materielle Object der Philosophie ist die Weisheit, ihre Form die Liebe [3]). Ihr Ursprung ist in Gott; denn in Ihm ist die höchste Weisheit und die höchste Liebe; in Ihm ist sie in vollkommenster Weise, gleichsam ein Bund der Weisheit und Liebe. Darum ist die Philosophie ganz göttlich, da sie eine Harmonie schafft zwischen unserer Erkenntniß und der Wahrheit, unserm Willen und dem Guten, dem Gedanken und der That, der Vernunft und dem Glauben, dem Menschen und Gott.

Wie könnten wir uns auch Dante, diesen tiefen Denker, diese hochgemuthete Seele anders denken, als gläubig? Er schaute die Welt

40. III. 2. 14. IV. 1. Engel II. 5. 6. Seele II. 9. III. 2. 6. 8. IV. 7. 12. 21. Seligkeit III. 8. 15. Schönheit I. 5. III. 15. IV. 8. 25. Güter IV. 8. 12. III. 2. Geiz I. 9. III. 15. Häßlichkeit III. 4. Himmel II. 3. 6. IV. 15. IV. 5. II. 15. Betrachtung IV. 22. Christus II. 1. 6. III. 7. IV. 23. Gott passim. Gaben des hl. Geistes IV. 20. Irrthum IV. 1. 7. Glückseligkeit I. 1. III. 15. IV. 22. Philosophie II. 3. 15. 16. III. 11. 13. 14. 15. IV. 1. 2. 6. 15. 30. Ziel des Menschen IV. 6. 7. Fortuna I. 3. IV. 8. 11. Adel IV. 1. 3. 7. 8. 14. 17. 20. 24. 29. 30. Kaiserthum IV. 4. 9. Verstand II. 5. IV. 15. 21. Sprache I. 5. 12. Geist III. 2. 3. Tod IV. 8. 28. Natur III. 12. IV. 28. Auge II. 10. III. 8. 9. Thätigkeit, menschliche I. 5. II. 10. III. 7. Vernunft II. 3. 8. 9. III. 2. 14. 15. IV. 5. 7. 24. 25. Reichthum II. 11. IV. 10. 11. 12. 13. Rom III. 5. 11. IV. 2. Wissenschaft I. 1. II. 14. IV. 12. 21. Schriftsinn II. 1. Mensch I. 1. 2. 4. 5. II. 6. 9. III. 7. 8. 15. IV. 4. 12. 15. 16. 25. 26. 27. u. s. f.

[1]) Conv. III. 14. — [2]) L. c. III. 12. IV. 2: „amoroso uso di sapienza." — [3]) L. c. III. 14.

als eine große von Gott ausgegangene Einheit, die in Ihm ruht und zu Ihm wieder zurückstrebt; Körper und Geister, Lehre und Geschichte, Ideale und Thaten, Wissenschaft und Tugend, das heidnische Alterthum und die Reichthümer des Christenthums, Vaterland und Kirche, Papstthum und Kaiserthum schließen sich vor seinem Geiste zusammen zu einer großen erhabenen Harmonie; was auf Erden getrennt erscheint, schaut er geeint in der ewigen Wahrheit. Gerade dies bildet den Grundgedanken seiner Darstellung im „Gastmahl", das in der erst durch seinen Verfasser geschaffenen Sprache wahre Goldkörner birgt.

Und dennoch soll er, der ausdrücklich seinen Glauben bekennt und gerade durch das Bewußtsein der Unzulänglichkeit unserer Vernunft zum Glauben hingeführt wird [1]), eben in dieser Lebensperiode ein Zweifler gewesen sein. Dies fordert eine eingehende Betrachtung und Prüfung der Gründe, welche von verschiedenen Seiten her für diese Behauptung in neuester Zeit vorgebracht wurden.

VII.

Dante ein Zweifler?

Wir haben bereits früher die schönen und wahren Worte gehört, mit denen Karl Witte den verschiedenen Mißdeutungen entgegentrat, durch welche die neuere Zeit im Interesse einer dem Dichter ganz fremden Parteipolitik sein großes Werk entstellt und dessen Sinn verkehrt hat. Von der Autorität seines Namens als eines der ersten Danteforscher getragen und durch überzeugende Beweisgründe unterstützt, hat er die „aegrisomnia" dieser Pseudo-Erklärer unwiderstehlich vernichtet, und den religiös-sittlichen Inhalt der Göttlichen Komödie wieder zur Anerkennung gebracht. Dafür sind wir ihm unsern wärmsten Dank schuldig; doch in der Art und Weise, wie er die religiös-sittliche Idee dargestellt findet, können wir uns mit ihm nicht einverstanden erklären, müssen wir ihm vielmehr auf's entschiedenste entgegen treten.

Doch vernehmen wir ihn selbst: „Schon in den Jahren der Kindheit," sagt er [2]), „entbrannte Dante's unschuldiges Herz in Liebe, und so ganz richtete sie ihn zum Himmel, mit so einer Frömmigkeit durchdringt sie ihn, daß wir es erklärlich finden, wenn Manche gezweifelt haben, ob wirklich eine Erdentochter diese heilige Flamme entzündet, oder ob Dante selbst die gläubige und freudige Liebe in seiner jungen Brust zu

[1]) Conv. III. 14. — [2]) Danteforschungen I. S. 58.

seinem göttlichen Vater in seiner »beseligenden Beatrice« verkörperte. Die „Vita nuova" ist das Buch dieser kindlichen und von keinem Zweifel getrübten Frömmigkeit, die keinen Wunsch kennt, als ewiges preisendes Anschauen der Wunder, in denen Gottes Gnade strahlend sich spiegelt, und die das zarte Geheimniß ihrer Fülle in tiefster Brust bewahrt, weil jeder fremde Blick es ihr entweihen würde."

Nach dem Tode Beatrice's verlockt den Dichter ein neuer Reiz, der ihm Trost zu bieten verspricht: es ist die Philosophie. „Das „amoroso Convivio" ist dieser schmerzensreichen Liebe gewidmet. . . . Sie führt ihn zu Speculationen über alles, was seinen Blicken sich darbietet. . . . Von ihr auf höhere Ziele hingewiesen, verläßt er die irdischen Verlockungen und steigt muthig die steilen Pfade der Speculation empor, um in den Sonnenglanz der ewigen Wahrheit hineinblicken zu können, um das Wesen Gottes zu erkennen. Aber bald muß er erfahren, wie unzureichend die menschliche Vernunft, wie verkehrt der Weg gewesen sei, den er gewählt, wo nur Offenbarung zum Ziele führen konnte. Dem Christenthum hat er sich entfremdet, die drei Tugenden, die unserer Religion so eigenthümlich sind, mangeln ihm, und die bösen Leidenschaften, welche ihre Stelle einnehmen, reißen ihn zurück in das lichtlose, stürmische Leben". „Seit dem zwölften Jahrhundert," wird hierzu bemerkt, „standen rationalistischer Hochmuth (Scholastiker) und ergebener Glaube (Mystiker) sich schroff wie in unsern Tagen gegenüber, nur mit dem Unterschied, daß im Mittelalter auch die Rationalisten sich nicht im Ausdruck über die Offenbarung erhoben, wohl aber das Göttliche nach ihrer Weise construirten und entstellten."

„Da erweckt die Gnade Gottes den Strahl der Religion auf's neue in seiner Brust; er bereut, den Uebermuth der Philosophie in sich beherbergt zu haben; der alte Glaube, die alte Liebe zu seiner Beatrice erwachen in neuer Tiefe, und an dem Tage, wo der Heiland das Menschengeschlecht erlöste, da wird auch er tief im Innern erlöst. Aber noch lasten die vergangenen Sünden auf seiner Seele, und nicht anders, so lehrt die katholische Kirche, kann er eingehen in die Herrlichkeit Gottes, als wenn sein zerknirschtes Herz den Frevel seiner Entfernung von Gott in tiefem Schmerze empfindet und er dann durch entsprechende Bußen die Flecken von seiner Seele tilgt, die ihre göttliche Reinheit verdunkelten"[1]). Zum Beweise für diese Behauptung führt Witte folgende Stellen an:

---

[1]) A. a. O. S. 65. vgl. S. 16. ff. S. 141 ff.

Purgator. XXXI. 34:

Meine Schritte wandten . . . . .
Mit falscher Lust die gegenwärt'gen Dinge,
Sobald sich euer Antlitz mir verborgen.

Purgator. XXIII. 115:

Wenn du dir in den Sinn zurückrufst,
Wie du mit mir und ich mit dir gewesen,
Wird lästig dir noch jetzt sein die Erinn'rung.

Wie trügerisch das Licht der Philosophie, und warum es dieses sei, hebt Beatrice hervor.

Purgator. XXIX. 85.

Ihr wandelt drunten im Philosophiren
Nicht eines Pfades, so weit entführt die Lieb' euch
Zum Scheinen und dem Sinnen nach demselben.

Besonders die Belehrung Beatrice's, daß „der Unterricht, den der Dichter in der Schule der Weltweisheit genossen, ihm das Verständniß der göttlichen Wahrheit nicht verleihe, sondern raube“.

Purgator. XXXIII. 85.

Damit du, sprach sie, jene Schul' erkennest,
Der du gefolgt, und sieh'st, wie ihre Lehre
Im Stand' ist, ihren Worten nachzufolgen,

Und sieh'st, wie euer Weg von Gottes Wege
So weit abweicht, als die Erd' entfernt ist
Von jenem Himmel, der am höchsten eilet.

In seinem Aufsatze: „Dante's Trilogie“ [1]) kommt Witte auf seine Grund-Idee zurück und sucht sie Julian Klaczko [2]) gegenüber mit neuen Beweisen zu erhärten. Die Philosophie wird als zweite Geliebte, die Neigung zu ihr daher als Untreue bezeichnet [3]); um den Dichter von ihr abzuwenden, erscheint Beatrice ihm in Visionen [4]). Schließlich siegt die Erinnerung an Beatrice, und das Denkmal dieses Sieges ist die Vision der Göttlichen Komödie [5]). Die Philosophie, der er sich hingab, war nicht sowohl die Moralphilosophie, als vielmehr die Metaphysik oder die erste Philosophie. Nur die Erkenntniß der göttlichen Dinge, wie die Theologie sie bietet [6]), die gläubige, durch keine Zweifel beirrte Aufnahme der Heilslehre kann beseligen und Friede gewähren [7]). Die philosophische

---

[1]) A. a. O. S. 141 ff. — [2]) Revue contemporaine 1854. Nov. XVI. 385 sq. — [3]) Conv. II. 13. 16. Vit. nuov. § 40. § 34. Purgator. XXX. 124. XXXI. 34. 52. — [4]) Vit. nuov. § 40. Purgat. XXX. 133. 31. — [5]) Vit. nuov. § 43. Parad. XVII. 127. XXXIII. 61. — [6]) Conv. III. 11. II. 14. IV. 11. — [7]) Conv. II. 14. 15.

Forschung verspricht wohl, Licht zu bringen [1]), aber alsbald wird dieses wieder von Nebeln verhüllt. In der Göttlichen Komödie gelangt er endlich zur Einsicht, daß der menschliche Geist auf selbsteigenem Wege nimmer zur Erkenntniß der ewigen Wahrheiten gelangen kann [2]); die Lehren der Weltweisen befehden einander [3]); nicht geschärft, sondern getrübt wird der Blick durch den Unterricht in menschlicher Weisheit, so daß ihm das Verständniß der göttlichen Wahrheiten nun schwerer wird als zuvor [4]). Darum preist Beatrice den König Salomo, daß er statt Aufschluß über philosophische Probleme zu fordern, um göttliche Weisheit gebeten [5]). Indem Beatrice den Dichter von den Abwegen der Speculation zu der geoffenbarten Wahrheit zurückführte, hat sie ihn aus der Knechtschaft geführt, und dieser hat nur noch den Wunsch, für den Rest seines Lebens vor ähnlichen Verirrungen bewahrt zu bleiben [6]).

Im weitern Verlauf seiner Darstellung hebt Witte die Thatsache hervor, daß seit den Kreuzzügen, besonders seit den Hohenstaufen, im Westen wie im Osten frecher Unglaube, Verhöhnung des Heiligsten, ungeschminkter Materialismus weit verbreitet war, daß den Welfen die Ghibellinen solchem Unglauben nach des zweiten Friedrich's Hingang für verfallen galten, daß in Florenz die weit verbreitete Secte der Epikuräer sich gebildet hatte, zu denen manche dem Dichter nahestehende Freunde gehörten. Sodann macht er auf die Irrgänge auch der christlichen Scholastik aufmerksam, welche, wie schon Anselmus, ihre Theorien völlig a priori, ohne Rücksicht auf biblische Ueberlieferung construirt habe, so daß die Kirche auf dem Pariser Concil (1209) und dem vierten Lateran-Concil (1215) dagegen einschreiten mußte. Erst einem Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas sei es gelungen, aus dem ganzen riesigen Apparat der Peripatetiker eine so feste und compacte Rüstung der katholischen Orthodoxie zu gestalten, daß Jahrhunderte lang jeder Angriff erfolglos von ihr abgleiten zu müssen schien.

Diese Phasen in dem Entwickelungsgange einer Zeit, bemerkt Witte weiter, mußten sich nun nothwendig auch in einem Geiste, wie jenem Dante's spiegeln. Wir finden es daher nicht befremdlich, wenn auch er die Wege gewandelt ist, auf denen schon Anselmus die ewigen Wahrheiten aus reiner Vernunft so zu entwickeln unternommen, als ob es keine heilige Schrift gebe, Wege, die alsdann die Philosophi puri immer weiter und bis zu den Extremen (Amalrich von Bena und David von Dinant) verfolgt hatten. Principiell erkennt daher Dante die selbstän-

[1]) Conv. III. 15. II. 16. — [2]) Purgator. III. 34. Parad. XIX. 64. — [3]) Parad. XXIX. 85. — [4]) Purgator. XXX. 82. — [5]) Parad. XIII. 94. — [6]) Parad. XXXI. 85. XXXIII. 34.

dige höhere Geltung der Glaubenswahrheiten an; aber so durchdrungen ist die vorthomistische Philosophie von nichtchristlichen Elementen, daß sie trotz jenes principiellen Abhängigkeisbewußtseins die Keime der Auflehnung in sich trägt und mit innerer Nothwendigkeit aus sich entwickelt.

Als Beweise, daß der Dichter solche Wege gewandelt, werden namhaft gemacht:

1. Die zahlreichen Citate im „Gastmahl" aus Aristoteles, und die Berufungen auf arabische Autoritäten, namentlich Avicenna, Algazel, Alferganus und Albumassar, in der „Monarchia" auch auf Averroës.

2. Dante zweifelt, ob der Urstoff aus dem göttlichen Intellect hervorgegangen sei (se la prima materia degli elementi era da Dio intesa), oder ob er schon vor der Schöpfung bestanden und durch diese nur Gestalt bekommen habe [1]). Es ist diese letzte Behauptung (aeternitas materiae) einer der bekanntesten Irrthümer des Averroës und seiner Anhänger (fieri est mutari) gegenüber der orthodoxen Lehre der Erschaffung aus Nichts. „Wenn nun Dante in diesem Streite zweier Meinungen, von denen die eine, zu welcher er sich demnächst auch in der Göttlichen Komödie [2]) bekennt, die unzweifelhaft orthodoxe war, zu keiner Entscheidung zu kommen wußte, so müssen wir sagen, daß auf jener Stufe seiner Entwickelung ihm kirchliche Lehre und Averroës noch als zwei gleichwichtige Autoritäten nebeneinander standen, daß er also von seinem damaligen Standpunkte aus vermocht hätte, den gleichen Satz für philosophisch wahr und für theologisch falsch zu erklären."

3. Die zweite Hauptirrlehre des Averroës war die der Vergänglichkeit des menschlichen Intellects gegenüber dem immerwährenden Bestande des universellen (intellectus activus). Die Art, wie die Göttliche Komödie ihrer gedenkt [3]), läßt deutlich erkennen, daß eine Zeit vorhergegangen sei, zu der ihm auch hier die einfache Schriftautorität zur Beseitigung seiner Zweifel nicht genügt hatte.

4. Parad. XIII. 94 zählt Beatrice geringschätzig einige Schulfragen auf, die der gewöhnlichen Philosophie von großer Bedeutung schienen. Mit eben solchen Schulfragen beschäftigt sich aber das „Gastmahl" vielfach, und gerade die erste von diesen, über die Salomo, wie dort gerühmt wird, sich keine Belehrung erbeten, hat das „Gastmahl" [4]) ausführlich erörtert.

5. Dante corrigirt verschiedene Meinungen, die er im „Gastmahl" ausgesprochen, in der Göttlichen Komödie; so seine Auffassung des Adels [5]), der Mondflecken [6]), der Milchstraße [7]), der himmlischen Hierarchie [8]).

---

[1]) Conv. IV 1. — [2]) Parad. XXIX. 22. — [3]) Purgator. XXV. 62. — [4]) II. 5. — [5]) Conv. IV. 3. Monarch. II. 3. — [6]) Conv. II. 14. Parad. V. 61. XXII. 141. — [7]) Conv. II. 15. Parad. XIV. 97. — [8]) Conv. II. 6. Parad. XXVIII. 130.

6. Aber auch in der Göttlichen Komödie wirken seine philosophischen Anschauungen nach. Er setzt Avicenna und Averroës unter die tugendhaften Ungetauften [1]), aber nicht unter die Ketzer oder Zwietrachtstifter.

7. Der Abt Joachim von Floris, „dessen Lehre denen des Amalrich von Bena als Hauptstütze galt, und die dem symbolischen Geheimbuche der kirchenfeindlichen Fraticellen, dem Evangelium aeternum, als Hauptstütze galt, erhält in der Sonne neben Franciscus und Dominicus, neben Thomas und Bonaventura seine Stelle" [2]). In demselben Himmelskörper begegnen wir auch Sigier von Brabant [3]), dessen allerdings vielfach bedenklichen „Impossibilia" bei der Kirche so großen Anstoß erregten.

8. Endlich scheint Dante selbst in der Göttlichen Komödie jenen aus der Vernunft hergeleiteten Beweisen göttlicher Wahrheiten noch keineswegs völlig entfremdet, wie er denn dem Apostel Petrus gegenüber [4]) sich als auf das Fundament seines Glaubens an einen persönlichen, überweltlichen Gott in erster Reihe auf „physische und metaphysische Beweise" beruft [5]).

Hugo Delff [6]) macht „die Anschauung Witte's ganz und gar zu seiner eigenen", und hält sie für sonnenklar. Seine Auffassung ist in Kürze diese:

Dante faßt durchaus Beatrice als eine Offenbarung des Unendlichen auf; mit und in ihr ward er in unbewußter Weise mit dem Unendlichen Eins. Dies war „la diritta via" [7]); das selbständige Denken schlummerte noch, politisch war er indifferent oder welfisch. Mit Beatrice's Hingang tritt der Dichter in die Periode der männlichen Selbständigkeit, in abstracter verständiger Reflexion bewegt er sich geistig unter dem Einflusse der orientalisch-arabischen Philosophie und der Epigonen der Scholastik, in sittlicher Beziehung charakterisirt diese Epoche der Liberalismus, das Demagogenthum des welfischen Adels. Unbefriedigt mit dem Gewinn der abstracten und formalistischen Wissenschaft, schmerzlich berührt von den Consequenzen des Liberalismus, tritt er in die dritte Epoche über. Es ist die intellectuelle Anschauung, die Mystik in geistiger, der Conservatismus in politischer Beziehung, die

---

[1]) Infern. IV. 143. — [2]) Parad. XII. 140. — [3]) Parad. X. 136. — [4]) Parad. XXIV. 133.

[5]) Gerade diese Thatsache hätte Witte auf das Irrige seiner ganzen Beweisführung aufmerksam machen müssen.

[6]) Dante Alighieri und die Göttliche Komödie. Leipzig, 1869. Ueber das Verhältniß des „Gastmahls" zur Göttlichen Komödie. Jahrbuch der Dante-Gesellschaft III. S. 59 ff. Die Idee der Göttlichen Komödie. Leipzig 1871.

[7]) Infern. I. 3.

Signatur derselben Umkehr zur „diritta via" aus der „selva erronea" der zweiten Epoche.

So steht denn das „Gastmahl" als Product der zweiten Epoche, jener der Scholastik, in entschiedenem Gegensatze zu jenem der dritten, der Göttlichen Komödie, als Darstellung der Mystik. Diese findet H. Delff vor allem in dem Satze des Dichters ausgesprochen: Gott ist „la prima egualità" [1], die erste Gleichheit, d. i. die Identität, in der alles gleich, in einer Gleichheit, die Differenz ist. „Es theilt," sagt Delff, „Dante diesen Grundbegriff mit der ganzen Reihe der Tradition, der er angehört. Eben diese absolute Identität ist in Indien Brahma, in Persien Zervana-Akarana, in Aegypten Amun, das kabbalistische Ain Soph, der Axieros der Samothrakischen Mysterien, die ἀνάγκη des Empedokles, das ἕν oder τί ἀγαθόν des Pythagoras, Plato, Plotin, Porphyrios, Jamblichos und Proklos, und wieder stimmt damit der Gottesbegriff des Philo, des Boëthius, des Clemens, Origenes, Augustin, des Areopagiten, des Scotus Erigena, des Richard von St. Victor und der deutschen Mystik überein." Verschiedene Stellen werden angeführt, um diesen Gegensatz zwischen dem „Gastmahl" und der Göttlichen Komödie zu begründen. Es sind im Wesentlichen folgende:

1. Dort („Gastmahl" I. 1) ist die Wissenschaft, hier (Parad. XXXIII. 46 ff.) die Vereinigung mit Gott „il fine di tutti i desii"; dort ist die Wissenschaft „il pane degli angeli", hier (Parad. II. 11 ff.) Gott.

2. Die Ableitung der Engel-Hierarchie („Gastmahl" II. 6) ist eine leere scholastische Spielerei von jener Gattung, wie sie in der göttlichen Komödie in (Parad. XIII. 91 ff.) verworfen wird. Ebendaselbst (II. 3) sagt er, es sei in den Speculationen „della ragione" an und für sich schon ein unabhängiges Interesse, das an Werth auch die Gewißheit der sinnlichen Erkenntniß übersteige. „Ich sollte meinen, das würde den einseitig theoretisirenden Standpunkt des »Gastmahls« hinlänglich bezeichnen."

3. Im fünften Capitel des „Gastmahls" heißt es: „li movitori sono sustanze separate di materia, ciò è intelligenze, la quale la volgare gente chiama angeli." „Der theologische Sprachgebrauch wird hier mit einem entschiedenen Anklange von Verächtlichkeit zu einem Vulgärsprachgebrauch erniedrigt."

---

[1] Parad. XV. 74. Der einfache Sinn ist der, daß in Gott die drei Personen und alle Eigenschaften nicht getrennt als besondere Wesensformen sich finden, sondern wie das Concil von Rheims (1148) bestimmt, alle göttlichen Eigenschaften realiter eins mit der göttlichen Wesenheit sind.

4. Im achten Capitel behauptet er, daß der höchste Adel des Menschen in dem Verstand (la ragione) bestehe; vgl. III. 2. 3. Es sieht demnach Dante hier den Verstand, wie wir sagen, das Organ der abstracten Philosophie, „des Panlogismus" für die höchste intellectuelle Fähigkeit an; dagegen ist nach der Göttlichen Komödie die mens, die Vernunft Organ für die Aufnahme des Göttlichen [1]).

5. Im „Gastmahl" III. 11 bezeichnet er das Wissen (il sapere) als Selbstzweck.

6. Die „ultima felicità" kann nach dem „Gastmahl" III. 15 nicht Jedem zu Theil werden; das Heil der Vereinigung mit Gott durch dessen Anschauung von Angesicht zu Angesicht kann dagegen nach der Göttlichen Komödie Jedem zu Theil werden, den Einfältigen und den Klugen.

7. Im „Gastmahl" III. 5. 15 wird behauptet, daß die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß, welche die letzten Principien des Seins nur aus ihren Wirkungen erkennt (IV. 22) und durch Negation (III. 15) durchaus nicht tadelswerth sei, daß vielmehr Gott dies so gefügt und wir (IV. 15) auch von Natur gar kein Verlangen hätten, jene höchsten Principien des Lebens und der Wissenschaft zu erkennen. In der Göttlichen Komödie dagegen ist diese Beschränktheit unseres Geistesvermögens eine Folge des Abfalls von Gott, „recht eigentlich die Erbsünde". Es genügt ihm nur die Anschauung Gottes (Parad. IV. 124); auch in diesem Leben kann er sie schon erreichen, wie in seinem Schreiben an Can grande der Dichter selbst andeutet [2]).

In neuester Zeit hat J. A. Scartazzini [3]) den Versuch gemacht, ein Bild der geistigen Entwickelung Dante's zu entwerfen. Auch er erkennt in der Hingabe desselben an die Philosophie eine Untreue gegen Beatrice, die er darum im Fegfeuer zu bereuen hat. Wir haben aber nach ihm eine zweifache Untreue zu unterscheiden. Die Doppelgestalt

---

[1]) Mente bezeichnet die intelligente Natur des Menschen überhaupt, ragione das Vermögen der Erkenntniß durch Schlußfolgerung. Parad. II. 57. XXIX. 43.

[2]) Thomas (Summ. I. q. 12. a. 1—13) entwickelt eingehend die Unmöglichkeit, mit den Kräften der Natur Gott zu schauen, wie Er ist, wohl aber findet dies statt auf übernatürliche Weise. Eben darum hat der Mensch hierfür keinen appetitus naturalis innatus et efficax videndi Deum cujusmodi est in se, sondern nur notitia praehabita fidei et per gratiam. Thom. Sup. Boëth. quaest. ultim. ad 5.

[3]) Abhandlungen über Dante Alighieri. Frankfurt 1880. S. 98 ff. Vgl. dessen Werk: Dante Alighieri, seine Zeit, sein Leben und seine Werke. 2. Ausg. Frankf. 1879. S. 215—218. Die Abhandlungen: „Zu Dante's innerer Entwickelungsgeschichte" und „Zu Dante's Seelengeschichte", im Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft III. S. 1—39. IV. S. 143—238. Dessen Commentar zur Divina Commedia bes. II. p. 716 sq. Vita di Dante, Milano, Hoepli 1883. I p. 57 sq.

Beatrice's, die einstige leibliche Geliebte einer- und die Personification der geistigen Führung des Menschengeschlechts anderseits, die Doppelgestalt der „donna gentile" einerseits, die leibliche, schöne Mitleidige des „Neuen Lebens", anderseits die Personification der Philosophie; die doppelte Untreue, einerseits eine physische, gegen die reale leibliche Beatrice, anderseits eine geistige, gegen die symbolische. Die „donna gentile" des „Neuen Lebens" ist nicht das Symbol der Philosophie; seine Liebe zur ihr hat Dante nach kurzer Zeit bereut. Aber seine Liebe zur „donna gentile", dem Symbole der Philosophie, zu welcher er diese erst nachträglich gemacht hat, hat er erst später bereut, als er die Arbeit am „Gastmahl" aufgegeben und an die „Divina Commedia" gegangen; in den Schlußgesängen des Purgatorio erzählt er von dieser Reue. Gegenstand derselben war die Skepsis, der er, während er das „Gastmahl" schrieb, verfallen war.

Zum Beweise für seine Behauptung beruft Scartazzini sich mit Witte auf Gastmahl IV. 1 (materia intesa) sowie Purgat. XXV. 61. sq. (Averroës über den leidenden Intellect), die Verwerfung so mancher Meinungen in der Göttlichen Komödie, die er früher im Gastmahl vorgetragen hatte. Neben dieser religiösen Umwandelung hat sich auch eine politische in seinem Innern vollzogen; dies ergibt sich aus seiner Hinwendung zu den ghibellinischen Anschauungen, was De Monarch.[1]) II. 1 Infern. XV. 70—72. Parad. XVII. 68 2c. beweisen.

Auch erzählt der Dichter selbst: Vor seinem fünfunddreißigsten Jahre gab es in seinem geistigen Leben eine Periode, da er schlief; er bekennt damit, daß damals ihm das Licht der Offenbarung verdunkelt worden. Sind die drei Thiere das Bild der Wollust, des Stolzes und des Geizes, wie man gewöhnlich annimmt, dann sind diese Sünden von Dante's Verirrung auszuschließen, da er die Thiere zum ersten Mal erblickt, als er bereits aus dem Walde herausgetreten ist. Wir haben demnach nicht Verirrungen sittlicher, sondern intellectueller Natur anzunehmen, da durch den ganzen ersten Gesang der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß sich hindurchzieht. Auch läßt sich eine sittliche Verirrung um so weniger voraussetzen, da er gleich darauf das Bewußtsein ausspricht, eine gute Seele zu sein[2]).

Dazu kommt, daß Dante sich als einen der zwei einzigen Gerechten bezeichnet, welche im Jahre 1300 in Florenz lebten[3]); sein Gewissen ist

---

[1]) Scartazzini hielt, als er dieses schrieb, als an „einem wohlgesicherten Factum der Geschichte" fest, daß die „Monarchia" zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts, jedenfalls noch vor dem Exil abgefaßt worden ist. Dagegen Scheffer-Boichorst (a. a. O. S. 138 ff.), der sie erst in die spätern Lebensjahre des Dichters setzt.

[2]) Infern. III. 127 sq. — [3]) Infern. VI. 199.

ruhig[1]); er war ein unschuldiges Lamm unter Wölfen in seiner Vaterstadt[2]). Aus dem Gespräche mit seinem ehemaligen Freunde Forese Donati im Kreise der Schlemmer geht hervor, daß wahrscheinlich Dante denselben für seine philosophische Speculation zu gewinnen suchte[3]). Mit Gewißheit ergibt sich dies aber aus den Vorwürfen, die Beatrice dem Dichter in den letzten Gesängen des Purgatoriums macht; denn wie ihr Thun, so ist auch ihr Reden nur allegorisch zu verstehen, als die personificirte göttliche Offenbarung, welche dem Dichter vorwirft, daß er sich ihr entzogen und der Philosophie hingegeben habe. So hatte ja auch die mittelalterliche Auffassung des Hohen Liedes, hatten die Propheten und auch das Neue Testament das Verhältniß der Seele zu Gott als einen Ehebund, die Untreue daher als Bild des Abfalls von ihm dargestellt. Die Verirrung Dante's ist demnach der dem kirchlichen Glauben (Beatrice) entfremdende Zweifel, der vielverzweigte philosophische Weg[4]), der überspannte Hoffnungen erregt und zu Enttäuschungen führt. Diese Untreue, welche Dante noch nicht bereut hatte, die jahrelang gedauert und selbst durch Visionen nicht gehemmt wurde, finden wir im „Gastmahl". Deshalb war ein außerordentliches Mittel nothwendig[5]), ihm zu zeigen „le perdute genti". Besonders ergibt sich Dante's Schuld aus dem, was Beatrice über die „falsche Schule" sagt, der er gefolgt war[6]), wodurch er sich von ihr entfremdet hatte[7]).

So erhellt denn nach Scartazzini, daß die Sünden, mit denen Dante noch beladen ist, als er sich auf der Höhe des Reinigungsberges befindet, und die er dort erst bekennen und abbüßen muß, Sünden gegen den christlichen Glauben, nicht aber solche gegen die christliche Sitte sind. „Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum sind sie auch nach vollendeter Wanderung durch die Kreise des Büßerlandes nicht getilgt; denn nirgends sehen wir dort eine Stätte, wo solche Sünden abgebüßt werden. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum entziehen sie sich dem Blicke Virgil's, der seinen Willen bereits für »frei, gesund und richtig« erklärt[8]); denn des Heiden Blick hört dort auf, wo das Gebiet des Glaubens anhebt. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum kann Dante nicht Lethe überschreiten[9]), bevor er sie bekannt und bereut, wie es auch seinem Führer nicht gestattet ist, das jenseitige Lethe-Ufer zu erreichen, aus keinem andern Grunde, als weil ihm der Glaube mangelte. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum sind es gerade die Symbole der Offenbarungsurkunden und der Heroen

[1]) Infern. XV. 92. — [2]) Parad. XXV. 5. — [3]) Purgat. XXIII. 115. — [4]) Purgat. XXX. 130 sq. XXX. 85 sq. — [5]) Purgat. XXXI. 136. — [6]) Purgat. XXXIII. 85. — [7]) L. c. 91 sq.

[8]) Purgat. XXVII. 140. — [9]) Purgat. XXVIII. 26.

des Glaubens, die ihm entgegen kommen, und ihn nach vollendeter Reue in ihren Kreis aufnehmen [1]). Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum fürchtet er sich vor dem blanken Schwert, das der große Apostel des Glaubens schwingt [2]). Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum empfindet er bei der Erscheinung Beatrice's jene Angst, die ihn bewegt, nach dem bereits verschwundenen Führer sich umzusehen [3]). Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum muß er sie dort abbüßen, wo für die abgeschiedenen Seelen keine Buße mehr stattfindet, muß sich von denselben reinigen, während er noch im Leibesleben weilt; denn drüben in der jenseitigen Welt ist für solche Sünden keine Buße mehr gegeben. . . . Die Schaaren der Verdammten ihm zu zeigen, d. i. die Folgen der Sünde, wäre komisch oder gotteslästerlich, wenn es sich um weiter nichts handeln würde, als seine Untreue gegen die leibliche Beatrice" [4]).

Schließlich bezeichnet Scartazzini die Verirrung Dante's als „Lauheit im Glauben" [5]). Es ist dies ein „Uebergangsstadium", das die Einen zum Un- und Irrglauben führt, die Andern zurück zum Glauben. Jene nimmt der sechste Höllenkreis auf; diese müssen auf Erden büßen; denn das Büßerland hat keinen Platz für sie.

So findet auch Scartazzini eine Trilogie, gebildet aus dem „Neuen Leben", dem „Gastmahl" und der „Göttlichen Komödie", welche alle drei zusammen die großen Epochen des menschlichen Lebens bilden — Unschuld, Sündenfall, Erlösung. Er bezeichnet die Darstellung Witte's als grundlegend und schreibt sich nur das Verdienst weiterer, modificirender Ausführung zu.

Auch F. Wegele [6]), wiewohl er annehmen darf, „daß in Dante's Adern heißes Blut floß, daß er eine Zeit hatte, in welcher der „Kampf zwischen Fleisch und Geist ihm zu schaffen machte", findet in Beatrice's Worten [7]) „den Vorwurf eingeschlossen", daß „der Dichter sich einer grübelnden, skeptischen Richtung ergeben hatte, die, von der Offenbarung und dem kindlichen Glauben abgewendet, auf dem Wege der Speculation, mit der bloßen Kraft des Verstandes das Räthsel des Daseins lösen will. . . . Ein Conflict, in den er dabei zwischen Glauben und Wissen gerathen, bleibt immerhin wahrscheinlich und hat bei einem so souveränen und dabei tiefen und forschenden Geiste, richtig verstanden, durchaus nichts Undenkbares an sich" [8]).

---

[1]) Purgat. XXIX. 16. — [2]) Purgat. XXIX. 139. — [3]) Purgat. XXX. 43. — [4]) A. a. O. S. 219. ff. — [5]) A. a. O. S. 225. — [6]) Dante Alighieri's Leben und Werke. Jena, 3. Aufl. 1879. S. 131. — [7]) Purgat. XXX. 130 sq. — [8]) Aber Dante selbst (Conv. III. 14. Parad. XXIV. 130) belehrt uns, daß die philosophische Forschung zu Gott und zum Glauben hinführt.

In jüngster Zeit hat man den Gedanken durchzuführen gesucht, daß „Dante an der göttlichen Heilsanstalt selbst irre geworden sei, als er das Heiligthum verwüstet sah. Er wandte sich der Welt und der natürlichen Offenbarung der Wahrheit in der menschlichen Wissenschaft zu. Er sagt daher im Allgemeinen, die »gegenwärtigen Dinge« mit ihrem lockenden Scheine hätten ihn getäuscht. Beatrice rügt, daß er einer »Kleinen« und anderer Eitelkeit sein Herz geschenkt und das Ewige vergessen habe. Da nun, abgesehen von dem zweideutigen Ausdruck, »eine Kleine«, alles Andere eher gegen eine Verirrung durch sinnliche Liebe spricht, jener Ausdruck aber nach dem Sprachgebrauch des »Neuen Lebens« und des »Gastmahls« auf die Philosophie bezogen werden kann und muß, so sind wir im Recht, die Sünde des Dichters in einer Verdunkelung des Glaubens zu finden, in welchem Grade man sich diese immer denken mag. Wenn Beatrice hier nicht zwei ganz disparate Rollen spielt, so ist das Gesagte auch schon aus ihrer allegorischen Bedeutung zu entnehmen. Dante wird also im Eden durch die überwältigende Größe derjenigen, welcher er untreu geworden, von neuem zum lebendigen Glauben und zur Reue über die Sünden gegen den Glauben gestimmt. Dann kann er durch die Symbolik der Taufe abermals in die Kirche eintreten, aus welcher er gewissermaßen ausgeschieden war. Seine Sünde konnte . . . im Fegfeuer nicht gebüßt werden, da es keine Sünde gegen die Natur ist; sie muß aber vor der Versöhnung mit der Kirche bereut werden."

Eine Hauptstütze für diese Darstellung ist die Annahme, Beatrice sei in keiner Weise als historische Gestalt, sondern nur als die Allegorie der Kirche zu fassen [1]).

Die Grundvoraussetzung, von welcher Witte und alle Jene ausgegangen sind, welche seine Anschauung zu der ihrigen machten, ist der vermeintliche Gegensatz zwischen Speculation und kindlichem Glauben, Scholastik und Mystik. Daher wird es nothwendig sein, mit wenigen Strichen das Bild der echten Mystik zu entwerfen.

---

[1]) In neuester Zeit hat Bartoli (Storia della Letteratura Italiana. Firenze 1881. IV. p. 88) gleichfalls in Beatrice nur eine Allegorie erblickt. Gegen ihn Belleti, Beatrice e Dante, Genova 1882 p. 94. Uebrigens sah Bartoli im sechsten Bande seines Werkes sich genöthigt, im Hinblick auf die Bemerkung des Petrus Dantis im Cod. Ashburn., daß Beatrice eine Geliebte seines Vaters gewesen, seine Ansicht zu ändern.

VIII.

Die Mystik.

Was ist Mystik? Hugo von St. Victor, einer der am meisten von Dante benützten Schriftsteller, möge uns diese Frage beantworten. „Unsere Seele," sagt er[1]), „entwickelt sich durch Lesung und Betrachtung; auf diesem Wege dringt sie zur Erkenntniß der ewigen Wahrheit vor. Die Betrachtung ist die anhaltende Hinwendung der Gedanken, wie sie dem Geiste sich darbieten; sie erwägt Grund und Ursprung, Weise und Nutzen jedweden Dinges. Mit der Lesung heben wir an, ein Verständniß zu gewinnen, in der Betrachtung vollendet sich die Unterweisung. Wer daher mit der Betrachtung sich vertraut macht und häufig sie pflegt, dem bereitet sie ein süßes Leben und den höchsten Trost in der Trübsal. Ganz besonders löst sie die Seele von dem Lärm der Welt, und gibt schon hier den Vorgeschmack der Süßigkeit des ewigen Lebens. Indem so die Seele angefangen hat, aus der Betrachtung der Creatur Den zu erkennen und zu lieben, der sie geschaffen, wird sie in gleicher Weise in Wissenschaft unterrichtet und von Liebe erfüllt; darum gibt es nichts Süßeres als die Betrachtung.

„Es hat aber die Betrachtung drei Arten von Wahrheiten zu ihrem Gegenstande. Einmal bewegt sie sich auf dem Gebiete der Sitten, sodann erwägt sie die göttlichen Gebote, zuletzt ergründet sie die Werke Gottes. Wie dies alles unsere Bewunderung erregt, wird der mehr und mehr erfahren, der aufmerksam die Wunderwerke Gottes zu betrachten sich gewöhnt hat.

„So hat denn unsere vernünftige Seele drei Erkenntnisse: durch den Gedanken, die Betrachtung, die Beschauung. Der Gedanke ist da, wenn die Vorstellung von den Dingen den Geist vorübergehend berührt, das Bild des Gegenstandes plötzlich vor ihn hintritt, durch die sinnliche Wahrnehmung gewirkt oder aus der Erinnerung hervorgehend. Die Betrachtung ist die anhaltende und eindringende Erwägung des Gedankens, um, was noch dunkel geblieben, aufzuhellen und in das Verborgene tiefer einzudringen. Die Beschauung ist der freie und ungehemmte Blick des Geistes in die nun offen vor ihm liegenden Dinge. Zwischen der Betrachtung und Beschauung scheint der Unterschied obzuwalten, daß die Betrachtung sich auf Dinge bezieht, die uns noch verborgen sind, die Beschauung aber auf solche, welche ihrer Natur nach oder nach unserer

---

[1]) De modo discendi et meditandi libellus. Opp. II. p. 875 sq ed. Migne.

Befähigung klar sind; die Betrachtung ist beschäftigt, einen Punkt sich klar zu machen, die Beschauung dagegen überblickt Vieles oder auch Alles. Die Betrachtung ist daher jene Kraft des Geistes, welche, nach Erkenntniß strebend und eindringend, das Dunkle aufzuhellen und das Verwickelte zu lösen strebt. Die Beschauung dagegen ist jener mächtige Geistesblick, vor dem alles offen liegt, der alles klar überschaut und so besitzt, was die Betrachtung sucht.

„Der Beschauungen gibt es aber zwei Arten: die erste, wie sie den Anfängern zukommt, besteht in der Beschäftigung mit den Creaturen; die zweite, jene der Vollkommenen, besteht in der Beschauung des Schöpfers. So bewegt sich Salomo in den Sprüchwörtern auf dem Gebiete der Betrachtung, im Ecclesiastes schreitet er vor zum ersten Grade der Beschauung, im Hohen Liede erhebt er sich zum höchsten. Um diese drei Stufen daher mit besondern Namen zu bezeichnen, nennen wir die erste die Meditation, die zweite die Speculation, die dritte die Contemplation. In der Meditation trüben noch die Wolken fleischlicher Gedanken den Geist, der in frommer Andacht entbrannt ist; bei der Speculation reißt ihn die Neuheit des ungewöhnten Blickes zur Bewunderung hin; in der Contemplation wandelt der wunderbar süße Geschmack alles in Lust und Freude um. Die Meditation hat deswegen Sorge, die Speculation Bewunderung, die Contemplation Süßigkeit“ [1]).

So stellt sich uns die Mystik in einem ihrer namhaftesten Vertreter ein Jahrhundert vor Dante dar. Vernehmen wir nun eine Beschreibung ihres Wesens durch einen nicht weniger berühmten Meister derselben ein Jahrhundert nachher, Johannes Gerson. Er schließt sich hierin an Richard

---

[1]) In seiner Erklärung des Ecclesiastes Hom. I. Opp. I. p. 116 ed. Migne wiederholt Hugo diese Eintheilung und macht sie anschaulich durch das Bild des Feuers, das grünes Holz verzehrt. Sic nimirum cor nostrum carnale quasi lignum viride et nedum ab humore carnalis concupiscentiae exsiccatum si quando aliquam divini timoris seu dilectionis scintillam conceperit, primum quidem pravis desideriis reluctantium passionum et perturbationum fumus exoritur. Deinde roborata mente, cum flamma amoris et validius ardere et clarius splendescere coeperit, mox omnium perturbationum caligo evanescit, et jam pura mente animus ad veritatem se diffundit. Novissime autem, postquam assidua contemplatione cor penetratum fuerit et ad ipsum summae veritatis fontem medullitus toto animae affectu intraverit, tunc in id ipsum dulcedinis quasi totum ignitum et in ignem amoris conversum, ab omni strepitu et perturbatione pacatissimum requiescit. Primum ergo, quia inter pericula tentationum consilium quaeritur, quasi in meditatione fumus cum flamma est. Secundo, quia mente pura cor ad contemplationis veritatem diffunditur, quasi in principio contemplationis flamma sine fumo est. Tertio, quia jam inventa veritate et perfecta caritate nihil ultra id, quod unicum est, quaeritur, in solo amoris igne summa tranquillitate et felicitate suaviter repausatur.

von St. Victor an, der hinwieder „seinem Lehrer Hugo folgend, die Sache bis auf den Grund erforscht hat“ [1]). Auch bei ihm bildet die Vorstellung die erste Stufe, die zweite die Betrachtung, die dritte die Beschauung. Die Betrachtung wird erschwert durch die Sinnlichkeit; ist aber der Gläubige in jener geübt, dann geht sie in die Beschauung über, in welcher die Seele, wie auf einem hohen Berge stehend, alles überschaut. Diesen drei Stufen der Erkenntniß entsprechen die drei Stufen des Gemüthes: die Begierde, die Andacht, die Liebe. Auch er gebraucht, um die Nothwendigkeit der vorausgehenden Buße anzudeuten, das Bild vom grünen Holze, das erst allmälig in reinem Feuer sich verzehrt.

So ist die Mystik „eine Ausdehnung des Gemüthes zu Gott durch die Sehnsucht der Liebe“ [2]). In der Scholastik bethätigt sich vorzugsweise die Erkenntnißkraft, in der Mystik jene des Gemüthes, welches auf dem Wege der Reinigung, Erleuchtung, Einigung zu Gott emporstrebt. Darum bleibt die Scholastik ohne Mystik unvollkommen, da das Erkennen uns niemals vollständig befriedigt; die Mystik, welche uns zu dem Geliebten hinführt und mit ihm eint, bildet demnach die nothwendige Ergänzung der Scholastik [3]). So hat die Seele, dieses Abbild der allerheiligsten Trinität, nach ihren drei Kräften — Gedächtniß, Erkenntniß, Wille — eine dreifache Thätigkeit; sie erblickt Gott überall, sie erkennt Gott und liebt Gott [4]).

Hören wir noch den von Dante hochverehrten „Beschauer“ [5]), den h. Bernhard. In seinem Buche über die „Gottesliebe“ und in den „Reden über das Hohe Lied“ hat er die katholischen Grundsätze über das Wesen der Mystik ausgesprochen, in seinem eigenen Leben hatte er dieselben bethätigt. „Die Dinge über uns,“ sagt er, „werden nicht durch Worte und Begriffe gelehrt, sondern von dem heiligen Geiste den reinen Seelen geoffenbart. Was das Gebet erfleht, soll die Betrachtung aufsuchen, und die Heiligkeit des Lebens soll in der Beschauung erreichen, was Worte nicht zu sagen vermögen. Darum steht geschrieben: »Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen«. . . . Der Weg der Reinigung ist daher die erste Bedingung, damit die Seele zu Gott aufsteige“ [6]). „Ihr fragt mich, woran ich erkennen konnte, daß das Wort nahe sei? Von dem Augenblicke an, da es in meine Seele eingezogen, hat es sie aus ihrem Schlafe geweckt, mein hartes und versteinertes Herz erweicht, gerührt, verwundet. . . . Ich erfuhr seine thätige Macht an der Abnahme meiner Sünden, an der Abtödtung fleischlicher Begierden, an der

---

[1]) Considerat. XXI. 378. cf. Richard. Benjam. major. I. 1 sq. — [2]) Extensio animi in Deum per amoris desiderium. — [3]) Consid. XXIX. XXX. p. 384. — [4]) Sup. Magnif. Tract. III. Opp. IV. p. 266. — [5]) Parad. XXXII. 2. — [6]) Serm. in Cant. 74. 85. 71. 4.

Erneuerung meines Lebens, an der allgemeinen Ueberschau der göttlichen Dinge, die mich zur Bewunderung der Größe Gottes hindrängte." In der geistigen Vermählung der Seele mit dem göttlichen Worte besteht das Ziel dieser Beschauung; in diesem Leben beginnend, wird sie im Jenseits vollendet. Aber nicht in einer Vermengung der Naturen, sondern nur in einer Uebereinstimmung des Willens Beider besteht diese mystische Einigung. Wie ein Wassertropfen, der in ein Gefäß Wein fällt, Farbe und Geschmack des Weines annimmt, wie das Eisen, wenn es glühend wird, dem Feuer selbst gleicht, wie die vom Sonnenlicht erhellte Luft gewissermaßen verwandelt wird und wie die Sonne leuchtet[1]), so muß bei den Heiligen jede menschliche Neigung aufhören, sich umwandeln und gänzlich in den göttlichen Willen sich versenken. Die Wesenheit des Menschen wird bleiben, aber in anderer Gestalt, mit einer andern Ehre, einer andern Macht[2]).

Dieselben Grundsätze hatte auch Albert der Große entwickelt in seiner goldenen, am Ende seines Lebens geschriebenen Schrift: „Von der Vereinigung mit Gott"[3]). Da Gott ein Geist ist, heißt es daselbst, so müssen wir Ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten, d. h. in Erkenntniß und Liebe, mit dem Verstande und Gefühle, und frei von allen Bildern. Dies geschieht dadurch, daß der Mensch, aller andern Dinge ledig, sich ganz in sich zurückzieht, alles, was durch die Sinne eingegangen ist, ausschließt und vergißt, und dann vor Jesus Christus, während der Mund schweigt, der Geist allein sein Verlangen mit Zuversicht und Vertrauen Gott dem Herrn vorträgt, und so mit der ganzen Gluth der Liebe sich in ihn rein und vollständig versenkt, ausdehnt, entflammt und in Liebe auflöst. So muß die Seele, unbeirrt von allem Irdischen, ihr Auge unverrückt auf Gott heften, der jedem Dinge innerlicher und näher ist, als dieses sich selbst, weil Ursache aller vergänglichen Dinge. Da aber die Beschauung ihr letztes Ziel in der Einigung hat, so darf sie nicht bloß in einer Erkenntniß des Verstandes bestehen, sondern muß, von der Liebe durchdrungen, zu heiligen Gefühlen fortschreiten[4]).

---

[1]) Diese und ähnliche Bilder finden wir schon beim h. Basilius (De Spirit. sancto n. 22. 23. 28. 61. C. Eunom. V. p. 321), Cyrillus v. Alex. (Dial. VII. pass.) und Athanasius (ad Serap. I. 23).

[2]) De diligendo Deo c. 4. Dieselbe Schilderung bei Richard von St. Victor De gradib. caritatis. — [3]) De adhaerendo Deo. Opp. Tom. XXI. in fin.

[4]) Als Frucht der Contemplation bezeichnet er (c. 7): Ratio illuminatur ad cognitionem Dei, qui est summa veritas, voluntas perfecte afficitur ad amandam summam bonitatem, et memoria plene absorbetur ad fruendum aeterna felicitate, et ad suaviter in ea quiescendum. Et quia in horum consummata adeptione consistit gloria beatitudinis, quae perficitur in patria, liquet, quod istorum perfecta inchoatio est perfectio in hac vita.

Die Gedanken seiner Vorgänger hat Thomas[1]) in gewohnter Schärfe und Uebersichtlichkeit zusammengefaßt.

Nächstes Object der Contemplation ist die Erkenntniß Gottes, welche zur Liebe hinreißt, aus der die Beseligung fließt. Die moralischen Tugenden bereiten die Seele zur Beschauung vor, indem sie diese von den Leidenschaften reinigen. Sie schließt, wie Richard von St. Victor[2]) bemerkt hat, die cogitatio, meditatio oder speculatio und contemplatio in sich ein. Letztere hat Gott und das gesammte Wirken Gottes zu ihrem eigenthümlichen Objecte, und schreitet nach Richard von St. Victor auf sechs Stufen empor; zuerst nimmt sie das Sinnliche wahr, auf der zweiten Stufe steigt sie zum Geistlichen auf, auf der dritten beurtheilt sie das Sinnliche nach dem Geistlichen, auf der vierten schaut sie nur Geistliches, auf der fünften schaut sie jene geistlichen Wirkungen, welche der Sinn nicht wahrnimmt, wohl aber die Vernunft, auf der sechsten endlich erkennt sie das, was die Vernunft weder finden noch fassen kann, nämlich die göttliche Wahrheit selbst. Den höchsten Grad der Contemplation bildet die Verzückung, wenn die Seele zur Anschauung übernatürlicher Dinge, von ihren Sinnen gelöst, erhoben wird; sie erblickt dann die göttliche Wahrheit selbst, theils im Bilde, theils in ihren Wirkungen, theils wie sie ist in sich[3]). Sowohl ihrer Natur nach, als Bethätigung der höchsten Geisteskraft des Menschen, seiner Intelligenz, als in Hinsicht auf ihr Object bietet daher die Contemplation die höchste Beseligung. An sich betrachtet ist darum auch das beschauende Leben vorzüglicher als das thätige, und zwar aus neun Gründen: das edelste Vermögen bethätigt sich in ihm in Hinsicht auf die edelsten Objecte; es ist anhaltender als das thätige; es bietet höhere Seligkeit; es bedarf weniger Hülfsmittel; es ist Ziel, das thätige nur Mittel zum Ziele; in ihm kommt der Geist zur Ruhe; es beschäftigt sich mit Göttlichem, das thätige mit Menschlichem; es bedarf nur des Geistes, das thätige auch der Sinne; es währt in Ewigkeit. Auch hat das beschauliche Leben höhern Werth, weil es unmittelbar Gottes Liebe zu seinem Gegenstande hat, das thätige nur mittelbar. Doch bereitet das thätige Leben zum beschaulichen vor, indem es die Seele läutert und ordnet, und ist selbst verdienstvoller als dieses, wenn aus Liebe zu Gott der Beschauende auf die Süßigkeit dieses Umganges mit ihm verzichtet, um seinen Willen zu erfüllen[4]).

---

[1]) Summ. II. II. q. 171—189. — [2]) Benjam. major c. 3.

[3]) Summ. II. II. q. 173. a. 1. q. 175. a. 3. cf. Carini, Encyclop. S. Scriptur. Vol. III. p. 88 sq.

[4]) Thom. II. II. q. 180. Diese Grundsätze des h. Thomas finden sich bei Methodius (Conviv. Or. VII—IX), Macarius (Lindner, Histor. theol. mystic. Macar. 1846),

Auf die Mystiker der spätern Zeit einzugehen, ist hier keine Veranlassung. Dante hat sie nicht gekannt, und zum Theil weht ein anderer Geist in ihnen. Die Mystik eines Kaspar Schwenckfeld, Valentin Weigel, Sebastian Franck, Jacob Böhme, Joh. Georg Gichtel, Emmanuel Swedenborg u. A. hat mit der Mystik der katholischen Kirche kaum mehr als den Namen gemein. Eben darum brauchen wir auch über die verworrenen Ansichten H. Delff's von Mystik und Scholastik kein Wort zu verlieren. Eingehend hebt Gerson den Unterschied zwischen echter Mystik und Aftermystik hervor; es ist der Subjectivismus, das einseitige Betonen der innern Erfahrung, was, gelöst von der Führung der Kirche, namentlich bei den Fraticellen, Brüdern und Schwestern vom freien Geiste, Begharden u. s. f. nicht bloß zu Selbstbetrug und Häresieen, sondern auch zu sittlichen Verirrungen höchst bedenklicher Natur führte[1]). Vor allem sind es die Täuschungen durch sinnliche Gefühle, die falschen Vorstellungen von einer Einigung mit Gott, welche die Willensfreiheit und sittliche Zurechnungsfähigkeit aufhebt, welche derartige Aergernisse hervorgerufen haben. Selbst Ruysbroek wird darum wegen unklarer und zu Mißverständnissen bietender Aeußerungen von Gerson getadelt[2]). Die Einheit des Geistes mit Gott, sagt er, kann nur als eine Verähnlichung mit Ihm gedacht werden, und alle bildlichen Bezeichnungen sind nur in diesem Sinne zu verstehen; die Creatur wird vervollkommnet und erhoben, aber nicht vernichtet und aufgehoben durch die unio mystica[3]).

Hieraus ergibt sich von selbst die Antwort auf die Frage nach der Stellung der Scholastik zur Mystik. Sie bekämpfen sich nicht, wohl aber ergänzen sie sich; und wo ein Gegensatz zwischen beiden stattfand, da war es jener einer gesunden Scholastik gegen die Entartung der Mystik, deren

---

Maximus Conf. (Ap. Galland VIII. 333), Marcus Erem. (Oehler, Anecd. Graec. 1857), Gregor v. Naz. (Orat. II.) u. A.

[1]) De distinctione verarum visionum a falsis. Opp. I. p. 43 sq. I. 174: Deliramenta cordis sui pro Dei sentimento complexantes turpiter erraverunt. De libr. caute legend. I. p. 114. III. p. 399. De examinatione doctrin. I. p. 19.

[2]) Ep. ad Fratrem Bartholom. Opp. I. p. 59.

[3]) Ep. c. Defensionem Joan. de Schoenov. Opp. I. 79 sq. Bonavent. in Hexaëm. Serm. 22 in fin. Vir contemplativus cadit per errorem et per praesumptionem. Videt enim se illuminatum et praesumit et fit luciferianus et cadit a luce in tenebras horribiles. Cadit similiter per errorem aestimationis, quae oritur ex praesumtione, quando credit, se habere omnia per revelationem. Semper debet esse regulata revelatio. Unde dicebat (B. Franciscus), quod multi decipiuntur, qui credunt se habere omnia per revelationem. Unde in illa visione et apparitione Domini in monte, quae est regula omnium apparitionum (Matth. 17. 3), apparuerunt cum Christo Moyses et Elias, ut nihil credatur verum vel revelatum, nisi quod consonet Legi, Prophetis et Evangelio. Debet ergo contemplativus esse humilis et circumspectus.

würdigste Vertreter jedoch selbst gegen jede Ausartung kämpften. Beide streben, wenngleich auf verschiedenem Wege, doch nach demselben Ziele, Gott, der höchsten Wahrheit und dem höchsten Gut; jene sucht ihn in allem als den letzten Grund der Dinge, diese strebt nach ihm hin als ihrem letzten Ziele. Die Scholastik bewahrt die Mystik vor unklarem Gefühlsleben, eiteln Bildern der Phantasie und verderblichem Subjectivismus; die Mystik schützt die Scholastik vor leerem Formalismus, herztödtender Dialektik und dem Streit um des Streites willen. Die Scholastik verleiht der Mystik Klarheit und Schärfe der Begriffe, Reichthum des Inhaltes, Halt, Regel, Norm [1]). Da die Erkenntniß dem Verlangen voranleuchten muß, so kann eine erleuchtete Mystik nur im Bunde mit einer gesunden Scholastik sich entwickeln; darum waren alle großen Scholastiker auch Mystiker, wie Richard und Hugo von St. Victor, Bernhard, Bonaventura, Albertus der Große, Thomas von Aquin, Johannes Gerson — und Dante selbst. Mit Recht sagt daher Scartazzini: „Sein (Dante's) Standpunkt ist jener, auf welchem eine wunderbare Harmonie zwischen Glaube, Wissenschaft und Dichtung, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie, Natur und Gnade, Scholastik und Mystik herrscht. Fragt man daher, ob Dante Scholastiker oder Mystiker? so kann man ebenso gut antworten: Keines von beiden als auch: das Eine und das Andere" [2]).

Wer übrigens auch nur einige der Schriften katholischer Mystiker gelesen, und die großen Scholastiker nicht bloß flüchtig durchblättert, dem drängt sich alsbald eine Bemerkung auf. Er findet nämlich kaum einen wesentlichen Unterschied zwischen den Darstellungen dieser und jenen der Scholastiker, am wenigsten aber einen Gegensatz. Wodurch sie sich von einander unterscheiden, ist ihre Form und ihr nächstes Ziel. Viele dieser mystischen Schriften sind aus Vorträgen entstanden, welche die „Lesemeister" in den ihrem Orden zuständigen Frauenklöstern gehalten hatten. Darum sind sie in deutscher Sprache abgefaßt. Es waren eben die Mitglieder jener Frauenklöster vielfach hochgebildet, fähig und geneigt, nicht bloß Ermahnungen allgemein sittlicher Natur anzuhören, sondern sie hatten

---

[1]) Thom. Summ. II. II. q. 188. a. 5: Competit studium literarum religiosis tripliciter. Primo quidem quantum ad id, quod est proprium contemplativae vitae, ad quam studium literarum dupliciter adjuvat; uno modo directe coadjuvando ad contemplandum illuminando scl. intellectum; vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina... Alio modo studium juvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula scl. errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his, qui Scripturas ignorant. — [2]) A. a. O. S. 238.

auch Sinn und Interesse für Behandlung tieferer Fragen und Zustände des geistlichen Lebens. Daher wurden im Dominicaner-Orden, in dem ja die Mystik am meisten blühte[1]), nur „fratres docti" zu diesem Amte erwählt, „sicut eruditioni ipsarum sororum convenit" [2]) Diese „Lesemeister" nun schöpften natürlich aus dem, was sie in der Schule selbst gelernt und gelehrt hatten. Sie legten ihren Charakter als Scholastiker nicht ab, was ja an sich schwer gewesen wäre, was sie aber um so weniger zu thun brauchten, als gerade die Verordnung wegen der Bildung ihrer Zuhörerinnen größere Ansprüche an ihre Vorträge stellte. „Anderseits aber mußten sie danach trachten, die Schwestern als Bräute Christi non habentes maculam, quae propter Deum clausis ergastulis detinentur", anzueifern, sich von sich und von allem völlig loszuschälen, und nach der mystischen Vereinigung mit Gott zu trachten. In Bezug auf diesen zweiten Punkt, der um so wichtiger wurde, je mehr die Prediger bei den Schwestern einen bereiten Boden fanden, sind die Predigten mystisch, und darum kann man von deutschen Mystikern sprechen; hinsichtlich des ersten Punktes sind sie scholastisch [3]).

So konnte Denifle nachweisen, daß der größte Theil von Eckehart's Schriften, den man als den Vater der deutschen Mystik zu preisen gewöhnt ist, lateinisch abgefaßt war, durchweg die scholastische Methode an sich trägt und auf scholastischem Boden steht. Seine deutschen Schriften sind zur Belehrung und Erbauung weiterer Kreise verfaßt, und setzen die in den lateinischen Werken scholastisch entwickelten Principien voraus, bei denen er sich in der Regel in Abhängigkeit von Thomas befindet. Hieraus erklärt sich, daß wir in den sogen. Mystikern Männer verehren müssen, welche den Wortschatz unserer deutschen Sprache, namentlich zum Ausdruck abstracter Ideen und seelischer Zustände wesentlich bereichert haben. Es konnte aber auch nicht fehlen, daß sie in ihren Bestrebungen nicht immer glücklich waren, wenn sie die scharf und bestimmt ausgeprägte lateinische Terminologie in der Muttersprache wiederzugeben versuchten. Was einmal Augustinus klagt, als er in lateinischer Sprache die Terminologie der Griechen bezüglich des Mysteriums der Trinität zu übersetzen versuchte, [4]) das haben auch sie erfahren, so daß um des Ausdruckes willen mancher als Begünstiger des Pantheismus erschien. Weil man die Scholastik nicht kannte, so erfuhr man manches von ihren Lehren eben erst aus diesen Schriften der deutschen

---

[1]) Vgl. Greith, Die deutsche Mystik im Prediger-Orden, Freiburg 1866.

[2]) Vgl. Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters von P. Heinrich Denifle O. P. und P. Franz Ehrle S. J. II. B. S. 646.

[3]) Denifle a. a. O. — [4]) De Trinit. V. 9: Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium.

Mystiker, pries daher diese als die Schöpfer einer wahrhaft tiefsinnigen Gottes- und Weltanschauung. Dieser Wahn eines Gegensatzes zwischen der Mystik und Scholastik, von dem geblendet man in den Mystikern so gern „Vorläufer der Reformation" sah[1]), hat seit Jahrhunderten den Fragepunkt völlig verrückt. Selbst einen Eckehart muß mehr als einen Andern der Vorwurf treffen, den man der Scholastik überhaupt zu machen sich gewöhnt hat, daß sie sich ganz verloren habe „in Deductionen und Distinctionen, im Zersplittern und Bestimmen, in dem reinen Operiren mit Begriffen" [2]). Daß in seinen wie der übrigen Mystiker deutschen Schriften dies weniger erscheint, ergibt sich von selbst. Sie waren eben zur Erbauung geschrieben, für Klosterfrauen und Laien, und wurden durch diesen ihren Zweck in Ton und Haltung bestimmt.

Keiner hat schon lange vor Dante diesen Einklang von Glauben, Glaubenswissenschaft und Mystik so einfach und klar dargelegt als Hugo [3]) von St. Victor: „Einige sind einfache Gläubige, die nur den frommen Glauben suchen, ohne nach den Vernunftgründen tiefer zu forschen. Andere begründen durch die Vernunft, was sie im Glauben festhalten. Andere fangen in der Reinheit ihres Herzens und in ihrem guten Gewissen an, innerlich bereits zu kosten, was sie gläubig aufgenommen haben. Bei den Ersten führt die Frömmigkeit zum Glauben, bei den Zweiten gibt die Vernunft ihre Zustimmung, bei den Dritten empfängt die Reinheit des Geistes Gewißheit."

Nach dieser Darstellung des wahren Wesens der Scholastik und Mystik werden wir nun die Anschauungen Witte's und seiner Anhänger auf ihr wahres Maß zurückzuführen im Stande sein. Dante hat die Scholastik in gleicher Weise wie die Mystik seiner großen Dichtung einverleibt, und die Reihe der großen Theologen und Gelehrten in der Sphäre der Sonne, welche Mystiker sowohl wie Scholastiker in sich schließt — Albert von Köln, Thomas von Aquin, Petrus Lombardus, Siger von Paris, Boëthius, Bonaventura, Richard und Hugo von St. Victor, Dionysius Areopagita, Beda der Ehrwürdige, der Canonist Gratian, der Geschichtschreiber Orosius, Chrysostomus, Petrus Comestor, Donatus, Rabanus Maurus, Isidor von Sevilla, Joachim von Floris — läßt uns auch nicht von fern ahnen, daß Dante an einen principiellen Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit gedacht habe.

---

[1]) Preger, Geschichte der deutschen Mystik, 1874 I. B. S. 7: Mit den wider die herrschende Kirche streitenden Richtungen steht die Mystik auf einer Linie. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. II. Bd. Ritter, Geschichte der Philosophie, VIII. S. 627.

[2]) Denifle a. a. O. S. 426. — [3]) De Sacram. Christ. fide i. T. I. p. X. 4.

IX.

Dante kein Zweifler.

Wie unsere Leser sich erinnern, wurden Wahrheiten des Glaubens namhaft gemacht, an denen Dante gezweifelt haben soll. Jene Stelle im „Gastmahl" wird besonders betont, welche die Frage behandelt, ob der Urstoff aus dem göttlichen Intellect hervorgegangen sei oder aber schon vor der Schöpfung bestanden habe [1]). Sehen wir näher zu, was Dante sagt:

„Und sintemal diese Herrin ihre lieblichen Mienen gegen mich verändert hatte, vorzüglich in jenen Stücken, da ich betrachtete und nachforschte, ob der erste Stoff der Elemente im göttlichen Verstande gedacht sei, weswegen ich mich ein wenig ihren Anblick zu suchen enthielt, so ließ ich, gleichsam in ihrer Abwesenheit weilend, mich darauf ein, die menschliche Schwäche hinsichtlich des besagten Irrthums zu betrachten" [2]).

Der Dichter klagt, „die holde Frau", d. h. die Philosophie, habe ihre lieblichen Mienen gegen ihn verändert, d. i. keine Antwort gegeben, als er von ihr die Beantwortung der Frage verlangte, ob in Gott eine Idee des Urstoffes [3]) sei, aus welchem alle Elemente hervorgegangen. Darum habe er denn eine Zeit lang die Beschäftigung mit dieser Frage bei Seite gesetzt; um aber nicht dem Müßiggang zu verfallen, der dieser Frau am meisten verhaßt ist, wolle er sich nun mit einem andern Gegenstande beschäftigen, namentlich das Wesen des Adels untersuchen.

Welche Frage war es demnach, worauf die Philosophie ihm keine Antwort gab? Die Alten haben dieselbe also formulirt: „Utrum materia facta sit ad rationem sive ad exemplar aliquod" [4]). Die Schwierigkeit liegt eben darin, daß der Materie eine Form nicht zukommt, sondern nur die Möglichkeit, eine Form aufzunehmen. Was aber ohne Form ist, davon kann es auch keine Idee geben, da die Idee ja nur das intelligible Bild der Form (εἶδος, species) des Dinges ist; es scheint demnach, daß Gott nicht von Ewigkeit die Materie in seinem Geiste erkannte. Die Schwierig-

---

1) Vgl. oben S. 60. — 2) Conv. IV. 1.

3) La prima materia, cf. III. 5. 15. Im Anschluß an Boëthius (Consolat. philos. init.) erscheint die Philosophie als eine würdige Frau, deren Augen und Mienen den Dichter belehren. Hieraus erklären sich viele Stellen im Paradiso, wo von den Augen Beatrice's die Rede ist.

4) Albert. M. Summ. Theol. II. Tract. I. q. 4. a. 1. p. 4, cf. De quat. coaev. Tract. I. q. 2. a. 3.

keit wird verstärkt durch die Erwägung, daß der Urstoff rein materiell ist, daß demnach auch sein Urbild ein rein materielles sein müsse, während doch die göttliche Natur geistig ist. In weiterer Folge schließt sich hieran der Gedanke, daß diese formlose Materie auch nicht von Gott geschaffen sein könne, da alles, was Gott geschaffen, nach seinen ewigen Ideen als „causae exemplares et prototypae" geschaffen ist [1]).

Die ganze Frage hängt zusammen mit der Anschauung von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, wie sie der arabischen Philosophie gegenüber in den christlichen Schulen gelehrt werde. Jene erklärt die Entstehung der Welt als Product der Bewegung; die Welt geht zwar von Gott aus als dem obersten Princip der Bewegung, aber nicht als seine Schöpfung. Die Materie ist ewig, die Bewegung und mithin der Weltlauf überhaupt ist ewig und unentstanden, ohne Anfang noch Ende [2]). Dieser hat seinen Grund in dem ewigen und nothwendigen Anstoß des obersten Bewegers, Gottes [3]). Das ist darum, wie Averroës sagte, der gemeinsame Irrthum der drei Religionen — Juden, Christen, Mohammedaner —, daß sie annehmen, es könne etwas aus dem Nichts geschaffen werden, eine Vorstellung, die sich selbst widerspricht, da alles Schaffen ein Werden ist, alles Werden aber an einem Subject vor sich gehen muß, d. h. an der Materie [4]). Als nothwendige Folge ergibt sich hieraus die Leugnung des Schöpfungsactes sowie der götttlichen Vorsehung [5]).

Sämmtliche Voraussetzungen hat die Scholastik bekämpft. Sie leugnet die Ewigkeit der Materie, die Nothwendigkeit des Weltprocesses, der nicht eine Wirkung der göttlichen Natur in ihrem absoluten und nothwendigen Sein, sondern des göttlichen Willens ist, daher mit Freiheit von ihm ausgegangen [6]), und eben darum auch nicht nothwendig von Ewigkeit ist, sondern in der Zeit hervorgetreten. Die Ergänzung der Gotteslehre des Aristoteles und deren Vertiefung, wodurch namentlich auch die Idee der Vorsehung in ein helles Licht gesetzt wurde, gab die platonische Ideenlehre. Nach dem Stagiriten ist Gott reines Denken, reine Intelligenz [7]); Gegenstand derselben ist nichts außer Ihm selbst, denn Er ist Selbstzweck [8]), daher reines

---

[1]) cf. Augustin. QQ. 83 qu. 46. Thom. Summ. I. q. 15 per tot. Albert. M. l. c.: Quodcunque non habet ideam, non est creatum, sed materia prima non habet ideam, ergo non est creata. — [2]) Cf. Aristotoles Physic. VIII. 1.

[3]) L. c. VIII. 5. — [4]) Thom. Summ. I. q. 45. a. 2. q. 66. a. 1. 2. — [5]) Thom. C. Gent. I. 50. Albert. M. Summ. Tract. 17. q. 47: Philosophi . . . obscurato et insipienti corde providentiam negabant. Rénan, Averroës et l'Averroisme p. 92.

[6]) Thom. Summ. I. q. 42. a. 1. Albert. M. L. c. P. II. Tract. 1. q. 4. a. 1. p. 3. — [7]) νοῦς. Metaphys. XII. 7. 14. 15. — [8]) L. c. XII. 7. 9. 14.

Denken [1]), das nur sich selbst denkt, da es selbst das Beste ist [2]). Sein Denken ist Denken des Besten [3]), ewige, selige Selbstbeschauung.

Augustinus hat die platonische Ideenwelt in den göttlichen Intellect hinein versetzt; nicht darin, sagt er, hat Plato geirrt, daß er eine Ideenwelt annahm; denn wenn er von einer Ideenwelt sprach, so meinte er damit die ewigen und unwandelbaren Urbilder, nach denen die Welt geschaffen ist. „Sie sind ewig und immer sich selbst gleich, weil sie im göttlichen Intellect enthalten sind. Wenn aber Gott alles geschaffen hat, wer wollte sagen, es sei auf gedankenlose Weise geschaffen? Ist aber alles nach Gedanken geschaffen, so ist alles nach seinen besondern Gedanken geschaffen, nach einem andern der Mensch, nach einem andern das Thier u. s. f. Diese Urgedanken nennt Plato Ideen; durch Theilnahme an ihnen ist jedes Ding so, wie es ist" [4]).

So wurde die Theologie des Aristoteles namentlich in der Lehre von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, worüber seine Werke uns im Dunkeln lassen, durch die Lehre von den Ideen, wie sie die Väter im Lichte des Christenthums anschauten, erläutert, vervollständigt, vertieft und zugleich das Princip für die göttliche Vorsehung gewonnen. Im Anschlusse an ein Wort des Stagiriten, wo die Kunst eine vernünftige Fertigkeit zur Hervorbringung eines Werkes" [5]) genannt wird, sprach schon Augustinus von einer „göttlichen Kunst" [6]), in welcher die natürlichen Dinge in einem viel höhern Sinne sind, als in ihrem empirischen Sein; sind sie ja doch nur insofern wahr und gut, als sie eine Dar-

---

[1]) Ethic. Nicom. X. 8. — [2]) Metaphys. XII. 9. — [3]) L. c. 9.

[4]) Augustin. QQ. 83. Qu. 46, 2. Retract. I. 3. Thom. I. q. 15. per tot. Augustin. Genes. ad lit. V. 15: In qua vita vidit omnia, quae fecit, et sicut vidit, ita fecit, non praeter se ipsum videns (wie der platonische Demiurg), sed in se ipso.

[5]) Factivum principium cum ratione. Albert. M. Summ. II. Tract. XI. q. 47.

[6]) Tract. I. in Joan. 1. 17. Sapientia Dei, in qua sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia. Civ. Dei XI. 10: Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest, porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Cf. Thom. Summ. I. q. 15. a. 2. Albert. M. l. c.: Talis enim intellectus ex rationibus, quae in ipso sunt vita et lux, ut dicitur Joan. I., et speciebus, quae idealiter sunt in ipso, omnibus, quae sunt et fiunt, speciem et numerum et ordinem dat existendi, sicut artifex omnibus, quae sunt in artificiato ex speciebus et rationibus artis speciem et numerum existendi et ordinem dat et influit. Tale principium attribuitur Filio. Filius enim est ars et notitia et Verbum Patris. Wenn es daher heißt: In principio creavit Deus (ἀρχή vom Sohne erklärt nach dem Vorgange griechischer Väter), so bezeichnet die Präposition in die Beziehung des Sohnes zur Schöpfung als ars et notitia Patris, darum causa exemplaris creaturae. Cf. Bonaventur. Breviloqu. I. 8. Ad exemplar spectat idea, verbum, ars et ratio. Idea secundum actum praevidendi, verbum secundum actum proponendi, ars secundum actum prose-

stellung der göttlichen Ideen sind [1]). Im Logos erkannten die Väter und die Scholastik den hypostatischen Ausdruck der Weisheit des Vaters, der göttlichen Ideenwelt [2]), wie sie schöpferisch am Anfang der Dinge erscheint [3]), durch die alles gemacht wurde, was gemacht ist [4]).

Demselben Gedanken begegnen wir bei Dante. Virgilius spricht:

Philosophie belehret ihre Jünger,
Sprach er zu mir, an mehr als einer Stelle,
Wie die Natur aus dem Verstand der Gottheit

Den Ursprung hat und aus der Kunst des Schöpfers.
Und finden wirst du, wenn du wohl in deiner
Physik nachforschen willst, nach wenig Seiten,

Daß eure Kunst, so viel ihr möglich, jener
Sowie der Schüler seinem Meister folget,
Sodaß wie Gottes Enk'lin eu're Kunst ist" [5]).

Erhebe, Leser, zu den hehren Kreisen
Mit mir den Blick drum g'rade nach der Gegend,
Wo beiderlei Bewegung sich berühret.

Und dort mögst du beginnen, anzuschauen
Des Meisters Kunst, der so sie liebt im Innern,
Daß nimmermehr von ihr den Blick er wendet [6]).

Ist demnach alles zuerst in der göttlichen Ideenwelt, „des Meisters Kunst", so mußte für Dante, den Anfänger in der Philosophie, nothwendig die Schwierigkeit dadurch entstehen, daß er für den Urstoff (la prima materia degli elementi) keine Idee annehmen zu können glaubte im göttlichen Intellect. Den Grund fand er darin, wie es sich auch von selbst alsbald darstellt, daß jedes Ding ein Zusammengesetztes ist aus Materie (ὕλη), dem Unbestimmten, Eigenschaftslosen, bloß Potentiellen und der Form (εἶδος), wodurch das Ding wird, was es ist, welche, in die Materie eintretend und sich mit ihr in Wesenseinheit verbindend, das Ding als solches constituirt, Princip seiner Wirklichkeit bildet. Daß aber eine solche Materie angenommen werden müsse, als das Subject der verschiedenen Bestimmungen und bleibende Substrat unter allen Ver-

---

quendi, ratio secundum actum perficiendi. Cf. Infern. III. 4 (Inschrift über dem Höllenthor):

Gerechtigkeit trieb meinen hohen Schöpfer,
Der Gottheit mächt'ge Hand hat mich geschaffen,
Die höchste Weisheit und die ew'ge Liebe.

[1]) Confess. XIII. 3. 5. Thom. De Ver. q. 4. a. 4. Summ. I. q. 16. a. 1. — [2]) Thom. Summ. I. q. 34. a. 3. Augustin. Trinit. VI. 10. — [3]) Sprüchw. 8, 22 ff. Weish. 7, 21 ff. Jes. Sir. 24, 5 ff. — [4]) Joh. 1, 3. — [5]) Infern. XI. 96. — [6]) Parad. X. 7.

änderungen des Entstehens und Vergehens, hatte er aus Aristoteles [1]) und Augustinus [2]) gelernt. Es bildete sich demnach für ihn aus diesen beiden gleich wahren Sätzen: Nur das Bestimmte, Rationelle ist Gegenstand der göttlichen Idee und: Die Materie ist ein Unbestimmtes, bloß Potentielles, das nur durch die Form seine Rationalität und Intelligibilität empfängt, eine scheinbare Antinomie.

Wie wir aus Albertus M. und Thomas oben nachgewiesen, war gerade diese Einwendung in ihrer Zeit oft vorgebracht worden. Albertus widerlegt sie durch die Bemerkung, daß man die Materie unter einem zweifachen Gesichtspunkte auffassen müsse; an sich, und in ihrer Beziehung zu den wirklichen Dingen, welche Beziehung ihr nothwendig zukommt, da das Formlose geformt werden kann [3]). Dieselbe Einwendung weist Thomas kurz und entscheidend zurück. Er gibt zu, daß der Materie als solcher kein Sein und keine Intelligibilität zukomme; aber dennoch, sagt er, ist sie im göttlichen Geiste, „doch nicht ohne Form, sondern zugleich mit der Idee des Zusammengesetzten" [4]).

Schon Augustinus hatte die Schwierigkeit dieser Frage gefühlt, darum sagt er: Wenn der menschliche Gedanke solches überdenkt, möge er es wissen, indem er es nicht weiß, oder nicht wissen, indem er es weiß [5]).

Mit Recht hat man daher geschlossen, daß, wenn die Materie von Gott nicht erkannt ist, sie auch nicht von ihm geschaffen wurde. Albertus hat auch diese Folgerung hervorgehoben und eben darum die Intelligibilität der Materie in ihrer Beziehung zur Form betont [6]). Ihr Sein

---

[1]) Metaphysic. I. 3. VIII. 1. 4. Physic. I. 9. II. 3. 7. — [2]) Confess. XII. 4 sq.

[3]) De 4. coaev. Tract. I. 9. 2. a. 3. Hoc modo est materiam dupliciter considerare, scl. secundum quod est hoc ens absolute, et secundum quod est in habitudine ad ens actu, quae habitudo abstrahi ab eo non potest, in quantum informe formabile est, sicut in artificiatis apud artificem ratio est fundamenti, sed est ratio qua se habet ut sustentans et recipiens omne superaedificatum. Et sic dicendum est de materia prima, quae licet informis sit ab omni forma ad genus vel speciem vel individuum determinata, tamen rationem habet habitudinis et receptaculi et analogiae ad omnem formam, et negari non potest, quin haec sit ratio formalis et fundamenti et materiae; et hac ratione formali materia artificiatorum est in mente artificis . . . Per similem rationem informis materia prima formabilis in omnem formam producta est et quaesita a primo artifice, et hoc modo fuit in mente divina.

[4]) Summ. I. 9. 15. a. 3 ad 5: Habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi; nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

[5]) Conf. XII. 5. Conetur eam (materiam) vel nosse ignorando, vel ignorare noscendo.

[6]) De 4 coaev. Tr. I. q. 2. a. 3. Dicendum, quod privatio non est absoluta res, sed ordo ad rem, quae est forma; haec autem ratio ordinis est forma

ist eben nur ein Sein im uneigentlichen Sinne, ein Sein als Potenz und Substrat, und hierin besteht eben darum ihre Güte und ihre Intelligibilität, darum auch ihre Schöpfungsmöglichkeit.

Eine ähnliche Schwierigkeit bespricht die Scholastik bei der Frage, ob Gott auch das Böse erkenne. Auch Dante hat sie berührt, doch ohne durch irgend ein Bedenken sich beirren zu lassen. „Wenn Gott gute und böse Engel schuf," sagt er[1]), „so schuf er nicht die einen und andern mit Absicht, sondern bloß die guten. Es folgte nachher, wider seine Absicht, die Bosheit der Abtrünnigen, aber nicht so wider die Absicht, daß Gott nicht zuvor in sich ihre Bosheit vorauszusehen wußte. So groß aber war die Neigung, die geistige Creatur in's Leben zu rufen, daß das Voraussehen von einigen, die zu einem übeln Ende kommen sollten, Gott von deren Hervorbringung weder abhalten durfte noch konnte; denn die Natur würde nicht zu loben sein, wenn sie selbst wüßte, daß die Blüthen eines Baumes zu einem bestimmten Theil verderben müßten, und wegen der tauben Blüthen es unterließe, fruchtbringende hervorzubringen". Er unterscheidet daher ein zweifaches Wissen in Gott; das eine bezeichnet nur ein einfaches Wissen des Geschehenen oder auch zu Geschehenden, das andere ein Wissen mit Gutheißung und in nächster Beziehung zur Verwirklichung des Gewußten[2]).

So bildete denn die „materia intesa" für den Dichter zu Anfang seiner philosophischen Studien eine Schwierigkeit, die er jedoch nur seinem Mangel an Einsicht zuschreibt, nicht der Philosophie; er beschäftigt sich darum einstweilen mit andern Fragen, aber die eben berührte gibt er deswegen nicht auf, noch zweifelt er an der Möglichkeit ihrer Lösung, noch weniger aber setzt er seine Ueberzeugung in dieser Beziehung in

---

secundum quid. Sicut fatemur, majus bonum esse, quod creatum et formatum est, ita dicimus minus bonum, quod creatum informe formabile est, sed tamen bonum.

[1]) Conv. III. 12.

[2]) Diese Unterscheidung zwischen „intenzione" und „sapere dinanzi in Sè vedere" (Conv. III. 12) bei Albertus (Summ. I. Tract. XIII. q. 55): Aliud est esse in cognitionis simplicis notitia, et aliud est esse in arte. Ars enim, ut dicit Aristoteles in 6. Eth., factivum pricipium est cum ratione. Et quod est in arte, ut exemplar est operis et ratio, est in ea principium formale operis . . . Quae autem sunt in simplici notitia, aliquando sunt in eo per formam, aliquando per formae privationem. Simplex enim notitia et est de forma et est de privatione, quia de principio cognitionis recedit. Et sic mala sunt in simplici notitia Dei et non in arte per ideam vel exemplari, sed potius per hoc quod recedunt, ut dicit Augustinus, ab imitatione ideae exemplaris et artis . . . Sunt in lumine simplicis notitiae, sicut tenebra est in lumine, ut dicit Gregorius, quia privatione luminis manifestatur. Ebenso Thom. Summ. I. q. 14. a. 10. Bonaventur. Breviloqu. I. 8. In I. S. Dist. 36. a. 3. q. 1. 2.

Gegensatz zum Glauben. „In der That," bemerkt er[1]), „der letzte Vers, der als Tornata gesetzt ist, läßt sich durch die wörtliche Erklärung sehr leicht darauf zurückführen, ausgenommen insoweit er sagt, daß ich hier diese Frau stolz und unwillig genannt habe. Hierbei ist zu wissen, daß zu Anfang diese Philosophie mir von Seite ihres Leibes (d. i. Weisheit) stolz erschien, daß sie mir nicht zulächelte, insofern ich ihre Ueberredungen noch nicht verstand; und unwillig, daß sie mir nicht die Augen zuwandte, d. i. daß ich noch nicht erkennen konnte ihre Beweisführungen. Und von allem dem war die Schuld auf meiner Seite: und durch dieses und das, was in der Worterklärung gesagt ist, ist die Allegorie in der Tornata offenbar, so daß es Zeit ist, um weiter fortzufahren, diesen Tractat zu beenden".

Seine Anschauung von der Geschöpflichkeit der Materie im Gegensatz zu Averroës spricht er in demselben Capitel aus: „Schließlich sage ich zum höchsten Lob der Weisheit, daß sie Mutter ist und Princip sämmtlicher Dinge, so da sind, indem ich sage, daß mit ihr Gott die Welt begann und besonders die Bewegung des Himmels, welcher alle Dinge erzeugt, und von dem alle Bewegung anfängt und ausgeht, mit den Worten: Jene dachte, die das All' bewegte; das heißt, daß sie im göttlichen Gedanken, welcher eben der Intellect ist, war, als er die Welt schuf. Hieraus folgt, daß sie dieselbe geschaffen hat, und deshalb spricht Salomo in den Sprüchwörtern in der Person der Weisheit[2]): Als er den Himmel bereitete, war ich schon da; als er mit bestimmten Grenzen und Schranken die Tiefen umzog; als er den Wolkenhimmel oben spannte und strömen ließ die Quellen der Tiefe; als er ringsum dem Meere seine Ufer gab, und Schranken setzte den Fluthen, damit sie ihre Grenzen nicht überschritten; als er die Grundvesten der Erde festigte, da war ich bei ihm, alles ordnend und ergötzte mich jeden Tag."

So sind denn alle Dinge aus der göttlichen Ideenwelt, der Weisheit hervorgegangen; sie ist ewig, denn sie ist der Gegenstand der Liebe Gottes, die eine ewige ist[3]). „Daher steht von ihr geschrieben: Im Anfange und vor der Welt bin ich erschaffen, und bis in Ewigkeit werde ich nicht aufhören[4]). Und in den Sprüchen Salomo's sagte diese Weisheit: Von Ewigkeit her bin ich geordnet[5]). Und im Anfange des Evangeliums des Johannes kann man deren Ewigkeit offenbar bemerken." Seine ganze Darstellung schließt sich an die oben gegebene Entwickelung der Väter und Scholastiker an. Die Weisheit ist die Schöpferin aller Dinge, ist

---

[1]) Conv. III. 15. — [2]) Sprüchwört. 8, 27. — [3]) Conv. III. 14. — [4]) Jesus Sir. 24, 14. — [5]) Sprüchw. 8, 23.

Gott selbst als höchste Intelligenz und Princip der Vernunft in den Dingen. Wie die Materie von Gott, so sind auch die „reinen Intelligenzen, welche das Volk Engel nennt", von ihm geschaffen[1]), während nach Averroës die Sphären von Astralgeistern beseelt sind, die von Ewigkeit in ihren Kreisen sich bewegen[2]). Engel ist, wie schon Gregor d. G. bemerkt hat, nur ihr uneigentlicher Name, hergenommen von ihrer Thätigkeit als Gottes Boten[3]), der jedoch ihr Wesen nicht genau bezeichnet. Darum fügt Dante bei Besprechung ihrer Natur der Bestimmung ihres Wesens den Namen bei, den sie in der Schrift und im religiösen Volksleben tragen und bedient sich selbst dieses Namens als eines „gebräuchlichern" [4]).

Auch die letzte Consequenz des Averroismus bekämpft Dante, dessen Leugnung der Vorsehung. „Es ist kein Wunder," sagt er[5]), „wenn die göttliche Vorsehung, welche alle englische und menschliche Einsicht übertrifft, vielfach verborgen waltet, sintemal menschliche Unternehmungen häufig den Menschen selbst ihre Absicht verbergen. Aber sehr zu wundern ist es, wenn die Ausführung des göttlichen Rathschlusses so offenbar erfolgt, daß unsere Vernunft ihn erkennt".

In gehobener Stimmung und mit den ernstesten Worten tritt endlich Dante für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein, gegen Averroës[6]).

Ein ganzes Capitel widmet er diesem Gegenstand[7]), und stützt seine Behauptung durch Beweise, welche der Philosophie sowohl wie der Offenbarung entnommen sind. Die Leugnung der Unsterblichkeit ist ihm „die dummste, gemeinste und verderblichste Bestialität"[8]). Er beruft sich zunächst auf die Uebereinstimmung aller Philosophen, namentlich des Aristoteles, der Stoiker und Cicero's, auf den gemeinsamen Glauben der Bekenner aller Religionen, Christen, Juden, Saracenen und selbst der Tataren, sowie überhaupt Aller, die nach der Vernunft leben, die doch unmöglich alle im Irrthum sein können[9]). Sodann beweist er seine These aus dem Gedanken und der Hoffnung auf Unsterblichkeit, die einem jeden Menschen von Natur aus innewohnt[10]); würden wir hierin getäuscht, dann hätte uns die Natur mangelhafter eingerichtet und wir

---

[1]) Conv. II. 5. III. 12. IV. 5. 19. — [2]) Rénan l. c. p. 92. — [3]) ἄγγελοι. — [4]) Wie er sprechen Gregor M. L. II. Hom. XXXIV. 8. in Evangel. Thom. Summ. I. q. 108. a. 5. — [5]) Conv. IV. 5. — [6]) Cf. Albert M., Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una. Thomas, De unitate intellect. contra Averroëm. Rénan l. c. Hettinger, Thomas von Aquin und die europäische Civilisation. S. 22. — [7]) Conv. II. 9. — [8]) Intra tutte le bestialità quella è stoltissima, vilissima e dannosissima. — [9]) Cf. Aristotel. Top. I. 20. Thom. C. gent. II. 34. — [10]) Thom. Summ. I. q. 12. a. 1. Augustin. Civ. Dei XI. 28.

wären unvollkommener, als die vernunftlose Creatur. Haben ja doch schon Viele dieses gegenwärtige Leben für das zukünftige dahingegeben [1]); es wäre demnach der edelste Theil unseres Wesens, die Vernunft, gerade die Ursache unserer größern Mangelhaftigkeit. Außerdem würde die Natur, welche diese Hoffnung uns eingepflanzt hat, sich selbst widersprechen. Auch die Träume, welche eine weissagende Kraft haben, sprechen hierfür; denn das weissagende Princip in uns muß unsterblich sein, weil es von einem unsterblichen Bildner informirt wird, was nur bei einem gleichfalls unsterblichen Princip der Fall sein kann [2]). Zuletzt beruft er sich auf die höchst wahre Lehre Christi, der da ist Weg, Wahrheit und Licht. Seine Lehre gibt uns die höchste Gewißheit, mehr als alle andern Beweisgründe; denn sie stammt von dem, der unsere Unsterblichkeit sieht und mißt, die wir nur unvollkommen erkennen können, so lange unser Unsterbliches mit Sterblichem vermischt ist. Aber wir sehen sie durch den Glauben vollkommen, durch die Vernunft sehen wir sie mit einem dunkeln Schatten. „So glaube ich, so behaupte ich, so bin ich gewiß, daß wir nach diesem Leben zu einem andern bessern wandern."

Hieraus läßt sich die Bedeutung der Glaubenssätze für Dante ermessen und die Behauptung Witte's beurtheilen, „daß der Göttlichen Komödie eine Zeit vorhergegangen sei, in der ihm die einfache Schriftautorität zur Beseitigung seiner Zweifel nicht genügt hatte." Wenn Dante des Irrthums des Averroës bezüglich des leidenden Intellects gedenkt, so finden wir dies genugsam begründet in seiner Darstellung von Fragen aus der Psychologie und Noëtik, wobei er dessen Lösungsversuch nicht übergehen konnte. Die Frage über den Ursprung der menschlichen Seele [3]) ist an sich von höchster Bedeutung, aber auch von der größten Schwierigkeit. Die Averroistische Theorie von der „Einheit des Intellects" bildet eine in der Geschichte der Philosophie höchst merkwürdige Erscheinung, und der Kreis seiner Anhänger war zu Lebzeiten des Dichters noch ausgedehnt genug. Uebrigens bespricht Dante diesen Irrthum in

---

[1]) Cf. Cicer. Qu. Tusc. I. 15.

[2]) Thom. Summ. II. II. q. 95. a. 6. Cf. Purgator. IX. 14.

[3]) Purgat. XXV. 61.

Allein, wie's aus dem Thier zum Menschen werde,
Sieh'st du noch nicht; dies ist ein Punkt, der irre
Einst einen Weiseren als dich geführt hat,

So daß in seiner Lehr' er von der Seele
Geschieden ließ den möglichen Verstand sein,
Weil kein Organ er sah, das diesem eigen.

cf. Albert. l. c. Thom. Summ. I. q. 78. a. 1 sq. Rénan l. c. p. 94 sq.

der Göttlichen Komödie, zu einer Zeit demnach, da er sich längst, nach der Annahme Witte's, wieder dem Glauben seiner Jugend zugewandt hatte.

Witte stellt einen Gegensatz auf zwischen „Gastmahl" II. 15 und Paradiso XIII. 97. Hier wird Salomo von Thomas von Aquin als Muster gepriesen, da er begehrte

Nicht um zu wissen, welche Zahl Beweger
Die ob're Welt hier hat, noch ob Nothwendiges
Mit Möglichem Nothwendiges ergebe,
Non si est dare primum motum esse;
Noch ob im halben Kreise man beschreiben
Ein Dreieck kann, das keinen Rechten habe,

während an der angeführten Stelle des „Gastmahls" gerade mit der Zahl der Engel Dante sich beschäftigt.

Doch was für Fragen werden hier erwähnt? Es sind Fragen der Theologie (Angelologie), der Logik, Metaphysik, natürlichen Theologie und Geometrie, für welche Salomo keine Lösung begehrt. Das ist aber auch ganz natürlich, da

er ein König war, der Einsicht heischte,
Damit er ein vollkommner König würde [1]).

Als König forderte er das, was ihm in seinem Berufe am meisten nothwendig und zweckdienlich war. Hätte Dante hiermit die Untersuchungen wissenschaftlicher Natur ausschließen wollen, so hätte er ja gerade sich selbst verurtheilt. Denn er stellt sich dieselbe Frage bezüglich der Zahl der Engel, führt die Meinungen von Plato, Aristoteles, Moses Maimonides und des Areopagiten an, und kommt zu dem Ergebnisse, daß die geistigen Substanzen in unvergleichlichem Grade die körperlichen übertreffen [2]). Uebrigens hat Dante selbst in der Göttlichen Komödie die von Thomas und Albertus M. entwickelten Gedanken wiederholt:

So weit versteiget sich in Zahlen diese
Natur, daß keine Sprach' es gibt, noch einen
Gedanken Sterblicher, der dorthin reiche.
. . . .
Sieh' die Erhabenheit jetzt, sieh' die Weite
Der ewigen Kraft, da sie so viele Spiegel
Sich hat gebildet, d'rin sie sich zertheilet,
In sich die eine, wie vorher, verbleibend [3]).

---

[1]) A. a. O. 95. — [2]) Summ. I. q. 50, a. 3. Albert. Summ. de creatura I. q. 7.

[3]) Parad. XIX. 130. Delff nennt die Lehre von den Engeln eine „Spielerei". Viel richtiger sagt Dante (Conv. II. 3): Wenngleich wir von diesen Dingen wenig wissen können, so gewährt doch das Wenige mehr Lust, als das Viele von Dingen, über welche wir nach den Sinnen urtheilen. Wie er, sprechen Aristoteles, Augustinus, Pascal und selbst Hegel.

Der Beweis aus dem obersten Princip der Bewegung ist ein Fundamentalbeweis der christlichen Philosophie und Theologie. Schon Aristoteles schließt aus der Bewegung im Universum auf einen Erstbeweger, der alles bewegt und selbst von keinem Andern bewegt wird[1]); ebenso hat Plato[2]) in Gott das Princip der Bewegung erkannt, Thomas[3]) hierauf seinen ersten und vornehmsten Gottesbeweis gegründet und Dante feiert Gott in der Göttlichen Komödie als den,

Der da den ganzen Himmel
Bewegt, selbst unbewegt durch Lieb' und Sehnsucht[4]).

Wenn Dante verschiedene Meinungen, die er im „Gastmahl" ausgesprochen, in der Göttlichen Komödie corrigirt, so sind dies Meinungen, welche zu seinen philosophisch-theologischen Grundanschauungen gar nicht in Beziehung stehen, oder die er, wie bei der Frage über die himmlischen Hierarchieen nur in einer Weise modificirt, die nicht von wesentlichem Belang ist. Im „Gastmahl" folgt er Gregor d. G., in der Göttlichen Komödie dem Areopagiten; es handelt sich nur um die Stellung einzelner Engelchöre in den drei himmlischen Hierarchieen[5]). Allerdings hat Dante, wie Witte bemerkt, den Avicenna sowohl wie Averroës unter jene Heiden aufgenommen, denen nur die himmlische Seligkeit fehlt, welche aber keine positiven Strafen in der Hölle leiden, wie die Ketzer und Zwietrachtstifter. In dieser Beziehung hat Rénan[6]) mit Recht bemerkt, daß während des ganzen Mittelalters Averroës (und dies gilt auch von Avicenna) in einer Doppelgestalt erscheint. Auf der einen Seite ist er jener, „der den großen Commentar geschrieben"[7]), der Erklärer des Aristoteles in eminentem Sinne; auf der andern Seite steht der Averroës, wie wir ihn auf dem Gemälde des Traini zu Pisa, in S. Maria sopra Minerva zu Rom und auf dem Frescobild des Orcagna im Campo Santo zu Pisa neben Mohammed und dem Antichrist sehen, der Leugner der Unsterblichkeit und Vater der Ungläubigen, niedergeschmettert durch den von göttlichem Lichtglanz umflossenen Thomas von Aquin. Das Mittelalter hatte einen weitern Blick und ein besseres Verständniß für das Recht der Wissenschaft, als Viele sich vorstellen. Deswegen gilt er trotz seiner Verirrungen einem Albertus M. und Thomas als der „Commentator" schlechtweg. Den Ursprung der pantheistischen Secte des Amalrich von Bena († 1204)

---

[1]) Physic. VIII 5. Metaphysic. XII. 5. Dantis Epistol. ad Can grande n. 26. [2]) Legg. X. 892, c. XII. 997, b. — [3]) Summ. I. q. 3. a. 1. C. Gent. I. 13. — [4]) Parad. I. 1. XXIV. 130. — [5]) Conv. II. 6. Cf. Gregor M. Hom. II. 34. Dionys. Areopag. De coelesti hierarch. c. 3. Thom. Summ. I. q. 108 per totum. Thomas l. c. erklärt den Grund der Abweichung des Gregor d. G. von dem Areopagiten in der Stellung einzelner Engelchöre. — [6]) L. c. 249. — [7]) Infern. IV. 144.

und besonders seines Schülers, des Goldschmiedes David von Dinant, aus den Lehren des Abtes Joachim von Floris (1202) abzuleiten, dürfte schwerlich gelingen; viel richtiger würde diese mit der Lehre von der ewigen Materie bei den arabischen Aristotelikern in Zusammenhang gebracht, wie sie denn auch in dem Verbote des päpstlichen Legaten Robert Courçon (1215) zugleich mit den Büchern des Aristoteles über Metaphysik und Naturphilosophie genannt wird [1]). Joachim da Celico, Abt zu Floris in Calabrien, galt nicht bloß bei seinen Zeitgenossen [2]), sondern namentlich auch bei den Päpsten als ein frommer und gelehrter Ordensmann. Er glühte für eine Reform des Ordenslebens und der Kirche, und wurde von den Päpsten selbst zur Aufzeichnung seiner Offenbarungen aufgefordert; diese sind in seinen drei Schriften „De concordia utriusque testamenti", „Psalterium decem chordarum" und „Expositio Apocalypsis" niedergelegt [3]). Er selbst hatte in allen Stücken seinen Gehorsam gegen die katholische Kirche erklärt [4]), und Honorius III. nahm ihn wie sein angefeindetes Kloster in Schutz. Die obengenannten Schriften unter dem Namen des „ewigen Evangeliums" [5]), wozu der Franciscaner Gerardino von Borgo Sandonnino eine Einleitung (Introductorius) schrieb, wurden im Jahre 1254 durch Alexander IV. verworfen. Sie waren von den apokalyptischen Schwärmern mißbraucht worden zu ihren Träumen von drei Weltaltern, des Vaters, des Sohnes und heiligen Geistes, welche besonders im Schooße der extremen Eiferer unter den Franciscanern Anklang fanden als Quellen übernatürlicher Offenbarungen. Im Jahre 1260 erklärte die Synode von Arles die Joachimiten für Ketzer und verurtheilte die „Concordia" mit dem „Introductorius". „Das alles," sagt Reuter [6]), „hatte der Autor nichts weniger als beabsichtigt. Er

---

[1]) Vgl. Staudenmaier, Philosophie des Christenthums. I. S. 633 ff. Rénan, (a. a. O. S. 198 ff.) bringt sie auch mit den Katharern und dem extremen Realismus in Verbindung. Nach H. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter II. 224 bildete die Lehre von den drei Weltaltern nur „das Schema, in welches die eigenthümlichen Almaricanischen Thesen eingetragen waren".

[2]) Die Lobpreisungen derselben bei Scartazzini, Comment. III. p. 333.

[3]) Vgl. Engelhardt, Kirchengeschichtl. Abhandlungen. Erlangen 1832. S. 1—150. H. Reuter a. a. O. I. S. 357 Anmerk. 7, und besonders Denifle a. a. O. I. S. 150.

[4]) Duplessis d'Argentré, Collect. judicior I. 1. p. 120 sq., woselbst auch das Schreiben Papst Honorius' III. an den Erzbischof von Cosenza und Bissignano sich findet.

[5]) Joachim verstand unter dem „Evangelium aeternum" das Evangelium des dritten Zeitalters (des Geistes), den höhern geistlichen Sinn des Evangeliums Christi, der durch einen Orden der ganzen Welt mitgetheilt werden soll. Dabei bekannte er jedoch die sichtbare Kirche als völlig zu Recht bestehend; „non igitur deficiet Ecclesia Petri, quae est thronus Christi" sagt er. Erst durch Gerardino wurden die drei Hauptschriften des Joachim selbst als „Evangelium aeternum" bezeichnet, ganz gegen die Meinung ihres Urhebers. — [6]) A. a. O. S. 192.

hatte keine Lust an Heterodoxien und wollte keinen andern Glauben als den allgemeinen kirchlichen bekennen; aber seine Sucht, die Zukunft zu enthüllen, gab jenen Eiferern Nahrung, bei denen die Elemente einer apokalyptisch-neologischen Gemeinde bereits vorlagen." Gar viele hatten die drei Schriften des Joachim gelesen, aber keineswegs darin gefunden, was die Jünger des „ewigen Evangeliums" aus ihnen herauslasen [1]).

Bezüglich des Sigier (Siger, Suger) von Brabant, auf welchen Thomas bei Dante hinweist, läßt sich schon aus dem Grunde von einer ungläubigen Richtung nicht sprechen, weil Dante ihn ja nach seiner von Witte u. A. vorausgesetzten Bekehrung im Paradiese [2]) verherrlicht, seine Lebensschicksale uns viel zu wenig bekannt sind, und aus seinen hinterlassenen Manuscripten [3]) nichts der Art sich entnehmen läßt. Wohl war er bei den im Schooße der Universität ausgebrochenen Streitigkeiten in erster Linie betheiligt, einer der vorzüglichsten Gegner der Aufnahme der Mendicanten in ihren Lehrkörper und bei der Inquisition angeklagt [4]); doch sehen wir später seine Autorität auf fast gleicher Linie mit jener von Thomas v. A. [5]), wie denn auch die Annahme seiner Legate von Seiten der Sorbonne beweist, daß er im katholischen Glauben gestorben ist [6]). Seine Sätze, die dem schlagfertigen Logiker Mißgunst zuzogen, verbreiteten sich größtentheils über das Gebiet der Grammatik, die Irrpfade der Sophistik und die Regeln der Dialectik auf Grund aristotelischer Schriften [7]). Die „Impossibilia" enthalten eine Reihe von Sophismen, deren scheinbare Stärke darin besteht, daß auch das Absurdeste nach den Regeln der formalen Logik bewiesen wird [8]); in der „Solutio" wird sodann der Fehler aufgedeckt. Man mag in solchen Uebungen, wie sie noch in viel spätern Zeiten zur Schärfung des Urtheils vorkamen [9]), einen

---

[1]) Hefele, Conciliengeschichte VI. S. 55 ff. — [2]) Parad. X. 135: Essa é la luce eterna di Sigieri, Che, leggendo nel vico degli strami, Sillogizò invidiosi veri.

[3]) Histoire littéraire de la France. Tom. XXI, p. 115. — [4]) L. c. p. 102. — [5]) L. c. p. 106. — [6]) L. c. p. 111.

[7]) Von seiner „Ars posteriorum" sagt Leclerc (l. c. p. 115): Nous pouvons y voir l'ouvrage capital de Siger, celui, qui fait le mieux revivre à nos yeux le subtil logicien, l'argumentateur puissant, l'homme, entre les mains de qui les formes artificielles du raisonnement, nées du genie d'Aristote, purent quelquefois devenir des armes terribles que l'envie aurait voulu briser, parce qu'elle ne savait pas s'en servir avec d'autant d'éclat; l'homme enfin, que Dante, saisi de son tour du spectacle de cette brillante escrime, caractérise bien par un mot qui est un mot de Siger lui-même: „Sillogizò". Das Buch handelt eben von den verschiedenen Syllogismen.

[8]) So das dritte: Der trojanische Krieg dauert noch, denn er fand statt in der Zeit, die Zeit aber dauert noch, also u. s. w.

[9]) Melchior Canus (Loc. Theol. IX. 1) urtheilt sehr nüchtern über diese „sophismatum ludi."

Mißbrauch der Dialectik erblicken; Angriffe auf den Glauben enthielten sie nicht. Daß ihm wegen seiner Ueberlegenheit hieraus Gegner entstanden, erklärt sich leicht; wissen wir doch, daß solche einem jeden hervorragenden Manne sich an die Ferse heften, und selbst ein Thomas von Aquin der Denuntiation nicht entging[1]).

Uebrigens, wäre die Thatsache richtig, daß wir bei Siger und Joachim von Floris eine bedenkliche Richtung in Hinsicht auf ihre gläubige Gesinnung anzunehmen haben, dann würde zugleich auch die These fallen, daß der Dichter „in seinem neu erwachten Glauben durch tiefsinnige, wissenschaftliche Begründung unverletzbar gewaffnet (in der Göttlichen Komödie) in der zum Himmel erhobenen Beatrice nun ein strahlendes Symbol der Königin der Wissenschaften, der erleuchteten und lichtspendenden Theologie" erblickt. Er wäre dann selbst im Paradiese noch mit Joachim von Floris und Siger in Irrungen befangen.

Wenn endlich zur Begründung einer falschen philosophischen Richtung Dante's in der Zeit seiner Verirrung hervorgehoben wird, daß er selbst in der Göttlichen Komödie jenen aus der Vernunft hergeleiteten Beweisen noch keineswegs völlig entfremdet scheint, so beweist diese Thatsache gerade dafür, daß Dante in diesem Gebrauche der Philosophie in Verbindnng mit der Theologie zur Behandlung auch theologischer Fragen sich ganz auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens und der Kirche wußte[2]).

Schließen wir hieran eine Betrachtung jener Stellen im „Gastmahl" und der Göttlichen Komödie, welche nach H. Delff's Anschauung den Gegensatz zwischen des Dichters philosophischer Verirrung durch die Speculation und späterer Rückkehr darthun sollen.

Der hier betonte Gegensatz ist nur ein scheinbarer; die Lösung hat sich uns im Princip bereits aus dem ergeben, was oben über das Wesen der Mystik gesagt wurde und die vierfache Weise, in welcher wir Gott schauen, im Glauben, in der Contemplation, in der Apparition und endlich in der unmittelbaren Anschauung Gottes und innigsten Vereinigung mit ihm im andern Leben[3]). So verhält sich denn die Vereinigung mit Gott durch die Speculation und Contemplation zu jener durch Anschauung wie das Niedere zum Höhern, das Unvollkommene zum Vollkommenen. Daß dagegen dieser letzte und höchste Grad der Erkenntniß Gottes in Vereinigung mit ihm nicht von den natürlichen Kräften des Menschen ausgeht, und hier auf Erden ihm nicht zu Theil wird, hat die Kirche

---

[1]) Dies beweist das Urtheil der i. J. 1276 zu Paris versammelten Theologen, vgl. Duplessis d'Argentré l. c. I. p. 175 sq. Echard, Scriptores Ordinis Praedicat. I. 296 sq.

[2]) Paradis. XXV. 52: La chiesa militante alcun figliuolo. Non ha con più speranza. — [3]) Bonaventura, in II. S. Dist. XXIII. a. 2. q. 3.

zu gleicher Zeit mit Abfassung der Göttlichen Komödie auf der Synode zu Vienne (1311) gegen die Begharden entschieden. So schaut der Mensch auch in der Contemplation Gott nur im Spiegel der Creatur, nicht aber so, wie er ist in sich, während die Engel und Seligen ihn sehen, „il pane degli angeli“ [1]), von Angesicht zu Angesicht. Dies spricht auch Dante aus, wenn er sagt: [2]) „In Wahrheit verleiht von beiden Arten der seelischen Thätigkeiten die eine mehr Seligkeit als die andere, nämlich das beschauliche Leben, bei welchem sich ohne Mischung unser vornehmster Theil bethätigt, und der wegen der ursprünglichen Liebe, wie gesagt wurde, am meisten liebenswürdig ist, wie der Intellect. Dieser Theil nun kann in diesem Leben sich nicht vollkommen bethätigen (nämlich in der Anschauung Gottes, der das vollkommenste Intelligible ist), außer dadurch, daß er Ihn in seinen Wirkungen betrachtet und schaut. Und daß wir diese Glückseligkeit suchen als unsere höchste und nicht eine andere, d. i. jene des thätigen Lebens, lehrt das Evangelium des Marcus, wenn wir es wohl beachten wollen.“ Darum fleht Bernhard [3]), der Meister der Contemplation, zu Maria, daß durch ihre Fürbitte dem Dichter die höchste Gnade gewährt werde, die einem Sterblichen in diesem Leben nicht zu Theil wird, die Anschauung Gottes,

So daß er höher noch sich mit den Augen
Aufschwingen könne hin zum ew'gen Heile,

. . . .

Damit du ihm jedwede Wolke mögest
Der Sterblichkeit durch dein Gebet zerstreuen,
So daß die höchste Lust sich ihm entfalte.

Der Mensch ist aber darum nicht unglücklich, noch sein Verlangen ohne Stillung, wenn er Gott in diesem Leben nicht vollkommen schaut; er erkennt vielmehr die Schranken seiner Natur, wie ja auch der Engel den andern und der Selige den andern wegen seines höhern Maßes von Erkenntniß, Gottesliebe und Seligkeit nicht beneidet [4]). Dante folgt hier genau seinem Meister Thomas [5]), der den Menschen für fähig

---

[1]) Conv. III. 15. Vgl. Reuter a. a. O. II. 378. 389. Bonaventura in III. S. Dist. XXXV. a. 1. q. 3: Dionysius (De coelesti Hierarchia c. 1) dicit, quod impossibile est, quamdiu in via sumus, relucere nobis divinum radium, nisi circumvelatum. Thom. Summ. theol. I. q. 12 a. 11: Ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est, quia . . . modus cognitionis sequitur naturam rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem, quod per naturas rerum corporalium divina essentia cognosci non potest.

[2]) Conv. IV. 22. III. 15. — [3]) Parad. XXXIII. 1. 20.

[4]) Parad. III. 70. — [5]) Summ. I. q. 12. a. 12.

erklärt, zur Anschauung Gottes erhoben zu werden, aber nur durch die Kraft der Gnade und das Licht der Glorie, nicht aber durch seine natürlichen Vermögen. Darum spricht der Dichter im Paradiso: [1])

Gleich einem schnellen Blitzen, das die Geister
Des Seh'ns zerstört, so daß das Aug' des Eindrucks
Selbst stärk'rer Gegenstände wird beraubet,

Umleuchtete mich ein lebend'ges Licht jetzt,
Von solchem Schlei'r umhüllt zurück mich lassend
Durch seinen Glanz, daß sich mir nichts mehr zeigte.

„Die Liebe, die beruhigt diesen Himmel,
Nimmt stets in sich auf mit sothanem Heile,
Die Kerz' auf ihre Flamme zu bereiten."

Nicht früher waren diese kurzen Worte
Zu meinem Ohr gedrungen, als ich über
Die eig'ne Kraft mich fühlt emporgehoben.

Und in mir ward ein neu Gesicht entzündet,
Also, daß kein so laut'res Licht zu finden,
Dess' meine Augen sich erwehrt nicht hätten [2]).

Was bezüglich des Gegensatzes von „ragione" und „mente" Delff vorbringt, ist bereits widerlegt; ein solcher Gegensatz besteht nicht [3]). Wollen wir aber nach dem Sprachgebrauch der Philosophie und Theologie jener Zeit einen Unterschied festsetzen, so bezeichnet „mens" die geistige Natur des Menschen überhaupt [4]), im Gegensatz zu seinem Leibe; will man in dem Geiste verschiedene Functionen unterscheiden, so bietet sich die Distinction zwischen „intellectus" und „ratio"; jener ist das Vermögen der obersten Grundbegriffe und Urtheile, welche diese durch dia-

---

[1]) XXX. 46.

[2]) Thom. Summ. III. q. 9. a. 2 ad 4: Visio beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scl. propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum secundum naturam est capax ejus. cf. Bonaventur. In III. S. Dist. XIV. a. 1. q. 1: Quinque modis habent exponi auctoritates Sanctorum: Non potest videri (substantia Dei) scl. viribus nostris, potest tamen munere Dei . . . Non potest videri substantia, scl. in via (im sterblichen Leibe, gegenüber der patria) . . . poterit autem aliquando. In II. S. Dist. XXIII. a. 2. q. 3 ad 7: Per medium disponens recte et catholice ponitur, Deum in patria esse videndum. Quia anima in patria, mediante deiformitate et influentia gloriae, disponetur ad hoc, quod clarissime Deum in se ipso possit videre.

[3]) Cf. Infern. XXXI. 55. XXX. 21.

[4]) Bonaventur. Breviloqu. P. II. 9. Primo (dicenda sunt aliqua) ex parte mentis, secundo ex parte carnis. Alsbald identificirt er „mens" mit „anima rationalis". In I. S. Dist. III. p. 2. dub. 9: Dicitur mens, in quantum dat esse spirituale. Thom. De Ver. q. 8. a. 14 ad 6. q. 70. a. 8. Bei Dante ist „intelletto" = mente, Conv. IV. 15.

lectische Vermittelung weiter entwickelt [1]), ohne jedoch eine eigene seelische Potenz zu bilden. Darum ist Gott „il ben dell' intelletto", das die Verdammten verloren haben [2]). Im weitern Sinne („Gastmahl" II. 8) ist Vernunft das Auszeichnende des Menschen gegenüber dem Thier und bezeichnet demnach die „anima rationalis" im Gegensatz zur „caro" [3]).

In welchem Sinne die Weisheit, deren letztes Ziel die Anschauung Gottes, Selbstzweck [4]) ist, ergibt sich aus dem Gesagten. Hier auf Erden wird dieses Ziel nur unvollkommen, im Jenseits vollkommen erreicht; es ist eben das nothwendige Ziel aller vernünftigen Creaturen [5]); mit dieser Anschauung ist die Liebe verbunden [6]).

Wohl ist den Menschen die Möglichkeit gegeben, bemerkt Dante, Gott unverschleiert zu schauen, aber nicht in diesem Leben [7]); er muß nur dem Beispiele der Weisen folgen, Gutes thun und seine Leidenschaften zügeln. Auf außerordentlichem Wege, wie einem Paulus, kann allerdings schon in diesem Leben die Anschauung zu Theil werden [8]); aber

[1]) Thom. in III. S. dist. XVIII. a. 1. q. 1. Summ. I. q. 79. a. 8.

[2]) Parad. III. 18. — [3]) Symbol. Athanasian. — [4]) Conv. III. 11.

[5]) Bonaventur. Breviloqu. P. VII. 7: Praemium substantiale consistit in visione fruitione et tentione unius summi boni scl. Dei.

[6]) Conv. l. c. Bonaventur. in III. S. Dist. XXXV. a. 1. q. 1: Actus doni sapientiae partim est cognoscitivus, et partim est affectivus, ita quod in cognitione inchoetur et in affectione consummetur. Thom. Summ. I. II. q. 3. a. 4: Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit; sed ad voluntatem pertinet delectatio cognitionem consequens. a. 5: Beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus, quam practici, quod patet ex tribus. . . . Optima operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum. . . . Contemplatio maxime quaeritur propter seipsam (Selbstzweck). Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem. Unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum. . . . In vita activa homo communicat cum superioribus, scl. cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his, quae pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant licet imperfecte. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae exspectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas. Denselben Gedanken entwickelt Dante (Conv. IV. 22), wo er das beschauliche Leben dem thätigen entgegensetzt, worin H. Delff einen verwerflichen aristotelischen Philosophismus erblickt. Die Eigenschaften dieser Contemplation bei Bonaventura, Centiloq. sect. 46: Prima proprietas est contuitus pulchritudinis summae majestatis cum delectatione; secunda est quies cum securitate; tertia est munditia cordis cum bonitate.

[7]) Conv. III. 15. IV. 21. 22.

[8]) Ep. ad Can Grand. n. 28 ed. Torri. Infern. II. 32. Thom. Summ. II. II. q. 175. a. 3: Talis fuit raptus Pauli . . . qui fuit primus doctor gentium.

auch so hat er doch einigermaßen schon hier einen Vorgeschmack dieser Seligkeit[1]); jedoch das Ziel unserer Sehnsucht tritt erst im Jenseits ein. Fast wörtlich hat Dante diese Gedanken des Aquinaten wiederholt[2]).

Wohl seh' ich ein, daß nie gesättigt unser
Verstand wird, wenn das Wahr' ihn nicht erleuchtet,
Aus dessen Umkreis keine Wahrheit schweifet[3]).

Wohl erkennen wir nach Thomas[4]) Gott auch ohne Gnade durch die Kräfte unserer Vernunft, aber in unvollkommener Weise durch Betrachtung der geschaffenen Dinge; das Erkenntnißvermögen des Menschen ist eben abhängig von Phantasiebildern, welche das rein Geistige nicht darzustellen vermögen[5]); darum ist mit seiner Natur von selbst diese Schranke seiner Erkenntniß gesetzt.

Aehnlich Dante[6]): „Ich sage, daß unser Intellect wegen eines Mangels des Vermögens, aus welchem er das schöpft, was er sieht, d. h. der Phantasie (welche ein organisches Vermögen ist), zu gewissen Dingen nicht emporsteigen kann, weil die Phantasie ihn nicht zu unterstützen vermag, weil sie ihm keine Bilder bietet, wie die immateriellen Substanzen sind; wenn wir auch über sie eine Betrachtung anstellen können, so verstehen wir sie doch nicht, noch begreifen wir sie vollständig. Und darum ist der Mensch nicht zu tadeln, denn er war nicht Ursache dieses Mangels, vielmehr war es die allgemeine Natur, d. h. Gott, der in diesem Leben uns dieses Lichtes berauben wollte, so daß es verwegen wäre, zu untersuchen, warum er es that. . . . Darum ist das menschliche Verlangen in diesem Leben bemessen für die Wissenschaft, die man hier haben kann, und diesen Punkt überschreitet sie nur aus Irrthum, was außer dem Plane der Natur liegt[7]). . . . So besteht die Seligkeit dieses Lebens in unvollkommener Weise zunächst im thätigen Leben, der Uebung aller sittlichen Tugenden und dann gewissermaßen in dem beschaulichen, d. i. in der Thätigkeit des Intellectes[8]).

So steht die philosophische Forschung Dante's in vollstem Einklange mit der Theologie; darum stützt er nicht bloß im „Gastmahl", sondern auch in der Göttlichen Komödie seinen Glauben durch philosophische Beweisgründe. Er antwortet auf die Frage des Petrus:

---

[1]) Thom. Summ. I. II. q. 5. a. 3. — [2]) Cf. Summ. I. q. 12. a. 1. Parad. IV. 124. — [3]) Si intellectus rationalis creaturae pertingere non posset ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. — [4]) Thom. l. c. q. 12. a. 12.

[5]) Thom. l. c. I. II. q. 5. a. 1. q. 12. a. 11. q. 84. a. 1. q. 89. a. 1. — [6]) Conv. III. 4. 15. — [7]) Cf. Thom. Summ. I. q. 12. a. 4. — [8]) Conv. IV. 22. Ebenso H. Suso (Schriften, 1. Cap., S. 35. 36. 54).

„Weswegen hältst du für ein göttlich' Wort sie?“ [1])
. . . Beweis, der mir die Wahrheit aufdeckt,
Die Werke sind's, zu denen die Natur nie
Das Eisen glühete, noch schlug den Ambos.

Und nun weist er mit Augustinus [2]) und Thomas [3]) auf das große Wunder der Begründung und Erhaltung des Christenthums hin:

„Wenn ohne Wunder sich die Welt gewendet
Zum Christenthum,“ sprach ich, „so ist dies Eine
So groß, daß nicht ein Hunderttheil die andern.“

X.

„Neues Leben“, „Gastmahl“ und „Göttliche Komödie“ in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Haben wir sämmtliche Mißverständnisse beseitigt, welche einen Gegensatz zwischen dem „Gastmahl“ und der „Göttlichen Komödie“ annehmen, so dürfte es angemessen sein, zur vollständigen Erkenntniß des Verhältnisses beider Schriften etwas näher auf den Geist der erstern einzugehen.

Gegenstand des „Gastmahls“ ist die Philosophie. Welcher Art ist nun diese? Wie wir bereits hörten, hatte Dante sie gelernt „in den Schulen der Religiosen und in den Disputationen der Philosophirenden“ [4]). Es war demnach die Philosophie, wie sie in den zwei großen, neu gegründeten Orden der Dominicaner und Franciscaner zur Zeit ihrer Blüthe durch ihre großen Meister Thomas v. Aquin und Bonaventura († 1274) und ihre Schüler gepflegt wurde. Welche Aufgabe diese sich gesetzt, in welchem Verhältnisse sie zum Glauben standen, erkennen wir zur Genüge aus ihren Werken, hätte es Dante auch nicht ausdrücklich erklärt. „Da die Worte der Philosophie“, lehrt Bonaventura [5]), „zur Erkenntniß der Wahrheit und Widerlegung der Irrthümer viel vermögen, so irrt derjenige von der reinen Lehre nicht ab, welcher mit ihrem Studium sich befaßt; ganz besonders auch deswegen, weil es viele Glaubenssätze gibt, welche ohne sie nicht dargestellt werden können“. Und der h. Thomas [6]): „Die theologische Wissenschaft kann sich der

[1]) Die Offenbarung. Parad. XXIV. 120. — [2]) Civ. Dei XX. 5. — [3]) C. Gent. IV. 6. — [4]) Conv. II. 13. — [5]) Bonaventur. Ep. ad Magistr. innominatum in fin. — [6]) Summ. I. q. 1. a. 5 ad 2. cf. (Pseudo) Hugo Victor. Excerption. prior. II. 4: Omnes artes subserviunt divinae sapientiae et inferior scientia recte ordinata ad superiorem conducit.

Ergebnisse der philosophischen Disciplinen bedienen, nicht als wäre dies für sie ein absolutes Bedürfniß, sondern zur deutlichern Darlegung ihres Inhaltes. Aber sie empfängt nicht ihre Principien von andern Wissenschaften, sondern unmittelbar von Gott durch die Offenbarung. Daher empfängt sie nichts von andern Wissenschaften, die ihr übergeordnet wären, sondern sie bedient sich ihrer als untergeordneter, wie die Architektur der andern, die ihr dienen und der Ritterstand der bürgerlichen Gesellschaft dient. Es geschieht aber nicht in Folge ihres eigenen Mangels oder Ungenügens, daß sie in solcher Weise sich ihrer bedient, sondern wegen des Mangels unserer Intelligenz, die durch die Wahrheiten der natürlichen Vernunft, auf der die übrigen Wissenschaften ruhen, leichter zu den übervernünftigen Wahrheiten hingeleitet wird, welche die theologische Wissenschaft lehrt." Dem Dichter ist die Philosophie „ein liebevoller Gebrauch der Weisheit, welche hauptsächlich in Gott ist, da in Ihm die höchste Weisheit ist und die höchste Liebe und reine Thätigkeit" [1]. In Gott ist die Philosophie Eins mit Seiner Wesenheit, denn in Ihm kann nichts sein, was zu Seiner Wesenheit hinzu käme, und sie ist in Ihm am edelsten, weil Seine Wesenheit die edelste ist, und sie ist in Ihm in vollkommener und wahrer Weise gewissermaßen in einem ewigen Ehebunde" [2]. „In den andern Intelligenzen ist sie in minderm Maße, gewissermaßen wie eine Buhlerin, welche keinem Liebhaber vollständige Freude gewährt, wenngleich bei ihrem Anblick seine Sehnsucht sich äußert. Hieraus kann man erkennen, daß Gott nichts sieht, das heißt nichts anderes so Holdes erkennt, als diese; ich sage nichts anderes, insofern Er die andern Dinge sieht und unterscheidet, wie gesagt wurde, indem Er sich erkennt als Ursache von Allem" [3]. „Im Angesichte dieses Weibes (Philosophie) erscheinen Dinge, welche die Wonnen des Paradieses zeigen. . . . Hier muß man wissen, daß die Augen dieses Weibes die Beweisführungen sind . . . und ihr Lächeln sind ihre Ueberredungen, in welcher sich das innere Licht der Weisheit zeigt unter einer Art von Schleier" [4]. „Wo diese Liebe leuchtet, wird jede andere Liebe

[1]) Conv. III. 12. Aehnlich Hugo von St. Victor Eruditionis didascal. I. 3: Est autem philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae.

[2]) Conv. l. c. — [3]) Conv. l. c. Hugo l. c. Amor sapientiae, sapientiae vero non hujus, quae in ferramentis quibusdam et in aliqua fabrili scientia et notitia versatur, sed illius sapientiae, quae, nullius indigens, vivax mens et sola rerum primaeva ratio est. Diese Definition wörtlich aus Boëthius (in Porphyr. Dial. I).

[4]) Conv. III. 15. Cf. Hugon. Vict. Serm. 21: Oculi designant contemplationem. Quomodo namque oculis corporis foris visibilia cernimus, sic radiis contemplationis invisibilia speculamur. Os insinuat intelligentiam; sicut enim cibum ore recipimus, ita virtute intelligentiae pastum divinae lectionis captamus. Cf. Boëth. Consol. philos. init.

ausgelöscht, weil ihr Gegenstand alle andern Gegenstände weit überragt; daher die ausgezeichneten Philosophen um dieser Weisheit willen alles Andere gering geachtet haben. So ist es klar, daß die göttliche Kraft durch diese Liebe in die Menschen niedersteigt" [1]).

So ist das Gesammtgebiet der Wissenschaften Gegenstand der Philosophie [2]), was besonders von der Metaphysik [3]) gilt, da diese die höchsten und letzten Ursachen aller Dinge bespricht. In höchster Weise aber ist die Philosophie in Gott selbst [4]), „in dem die Weisheit wohnt als Seine geliebteste Tochter".

Der Ort, wo Dante das Studium der Philosophie betrieb, waren die Schulen der Religiosen. Es ist Thatsache, daß, als er zu Padua, Bologna und Paris sich aufhielt, durch die Thätigkeit der beiden eben genannten Orden die Scholastik ihre höchste Blüthe erreicht hatte. Bei den Franciscanern waren es die Traditionen eines Alexander von Hales und Bonaventura, bei den Dominicanern jene des Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Von Bonaventura berichtet Gerson [5]): „Nichts ist erhabener, nichts göttlicher, nichts fruchtbarer, nichts lieblicher, als die Lehre des Bonaventura. Er folgte der gesunden und gemeinsamen Lehre der Doctoren von Paris, welche Alexander von Hales bestätigte. Von letzterm soll Thomas v. Aquin gesagt haben, ihn allein müsse man studiren, um in der Theologie Fortschritte zu machen. Und aus des h. Thomas Werken selbst, namentlich aus der zweiten Abtheilung der theologischen Summa, geht klar hervor, wie sehr er die Lehre des Alexander in sich aufgenommen hatte" [6]). Uebrigens dürfte es überflüssig sein, die Bedeutung eines Albertus Magnus und Thomas v. Aquin ausdrücklich hervorzuheben. Betrachten wir die Quellen, aus denen Dante's Philosophie geschöpft hat. Es sind vor allem jene, die er selbst bezeichnet: Boëthius über den Trost der Philosophie, Cicero's Buch

---

[1]) Conv. III. 14. Hugon. Victor. Erudit. didasc. l. c., wo derselbe Gedanke bereits ausgesprochen ist.

[2]) Conv. III. 11. 12. cf. Hug. Victor. Erudition. didasc. I. 5: Non solum ea studia, in quibus vel de rerum natura, vel disciplina agitur morum, verum etiam omnium humanorum actuum seu studiorum rationes non incongrue ad philosophiam pertinere dicemus. Secundum quam acceptionem sic philosophiam definire possemus: Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum et divinarum rationes plene investigans, . . . ut jam necesse sit, tot esse philosophiae partes, quot sunt rerum diversitates.

[3]) Thom. C. Gent. I. 1: Sapientis est, causas altissimas considerare. Aristotel. Metaphys. I. 1, 2: περὶ τὰ πρῶτα αἴτια. cf. I. 2.

[4]) Conv. III. 12. — [5]) De examination. doctrin. Opp. Tom. I p. 21.

[6]) Cf. Gerson. Epistol. in laudem doctrinae S. Bonaventurae. Opp. Tom. V. p. 117.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

über die Freundschaft, Virgilius' Aeneide, die Metamorphosen des Ovidius, Horatius von der Dichtkunst, des Lucanus Pharsalia; unter den Philosophen von Fach erscheinen Aristoteles, Plato, dessen Timäus seine Zeit kannte und dessen Ideen Aristoteles, die Väter, besonders Augustinus, sowie die Commentatoren des Stagiriten überliefert hatten; von den Vätern und Mittelalterlichen citirt er Augustinus, Thomas v. Aquin, Albertus Magnus, das von diesen gebrauchte und damals Aristoteles zugeschriebene Buch „Von den Ursachen" [1]), wie des Pseudo-Dionysius Areopagita Schrift „Ueber die himmlische Hierarchie"; von den arabischen Aristoteles-Erklärern Avicenna, Alfarabi, Alfargan, Algazel, besonders in Fragen der Physik, Mathematik und Astronomie — lauter Namen, denen wir bei den Scholastikern besten Klanges bereits begegnet sind und wie es bei seinem philosophischen Unterricht „in den Schulen der Religiosen" nicht anders sein konnte. Was aber am häufigsten auch im „Gastmahl" erscheint, sind die Aussprüche der h. Schrift. Denn die „Belehrung durch Christus", dessen Braut die Kirche ist" [2]), bildet den Grundgedanken und das leitende Gestirn für seine sämmtlichen Forschungen; darum dürfen wir uns nicht wundern, daß in diesen wenigen Büchern des „Gastmahls" gegen dreißig Texte der h. Schrift ausführlich angeführt, zum Theil eingehend erörtert werden, jener nicht zu erwähnen, auf welche er nur anspielt. Namentlich sind es Stellen aus jenen Büchern, welche die Kirche unter dem Namen der „Libri sapientiales" zusammenfaßt: das hohe Lied, der Prediger, die Sprüche Salomons, das Buch Sirach und Weisheit. Die Kirche aber, die Braut des Herrn, „kann keine Lüge sagen" [3]); darum folgt er ihren Aussprüchen, wenn diese eine Frage entschieden hat [4]); denn unsern Glauben müssen wir durchaus bekennen [5]).

So ist denn die Philosophie zwar von der Theologie unterschieden, aber dieser nicht entgegengesetzt, noch widersprechend. Wir erkennen eben die göttlichen Dinge ein Mal auf dem Wege der Vernunft, dann aber und in höherm Lichte auf dem Wege des Glaubens [6]). „Bestien sind es daher, höchst thörichte und gemeine Bestien, welche sich herausnehmen, gegen unsern heiligen Glauben zu sprechen. . . . Verflucht

---

[1]) Schon Thomas hatte es als ein Werk des Proklus vermuthet. Haneberg, Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wissenschaften 1863. I. p. 363. Bardenhewer, die pseudoaristotelische Schrift De causis. Freiburg 1882.

[2]) Conv. II. 6. — [3]) Conv. II. 4. IV. 15. — [4]) L. c. cf. IV. 15. — [5]) Conv. IV. 15.

[6]) Conv. IV. 21. Nach der Anschauung Luthers und des altgläubigen Lutheranismus ist freilich die Vernunft „stockblind" in göttlichen Dingen, und Aristoteles ein „gottloser Heide". Witte war von ihr beeinflußt.

seid ihr und euere Verwegenheit und wer euch glaubt" [1]). Da nur in Gott die Philosophie in vollkommenster Weise ist, in allen andern Intelligenzen aber unvollkommen [2]), so führt die Philosophie selbst nothwendig zum Glauben hin; denn sie erkennt mit Thomas, daß wir mit unserm Intellect nicht alle Dinge begreifen können [3]), unterstützt aber auch ihrerseits unsern Glauben. Darum beruft auch in der Göttlichen Komödie der Dichter sich auf Aristoteles [4]) und auf die Beweisführungen der Philosophie in einer ihrer wie der Theologie fundamentalen Fragen, jener nach dem Wesen und der Bedeutung der göttlichen Ideen; und selbst im himmlischen Paradiese, als er um die Gründe seines Glaubens [5]) und seiner Liebe [6]) zu Gott gefragt wird, beruft er sich neben der Autorität des Glaubens auch auf philosophische Argumente. Ebenso vermögen wir schon durch die Philosophie die erhabene Natur der menschlichen Seele zu erkennen. Darum hat die Philosophie für den Dichter eine so hohe Bedeutung, weil er in ihr eine Vorhalle erblickt und eine Handreichung zum Glauben [7]). Ausdrücklich beruft er sich in der Göttlichen Komödie auf die Ethik des Aristoteles in Beziehung auf die Eintheilung der Sünden [8]):

Erinnerst du dich nicht mehr jener Worte,
Mit denen deine Sittenlehr' gedenket
Der drei Gesinnungen, verhaßt im Himmel,

Unmäßigkeit und Bosheit und der tolle
Viehische Sinn, daß minder Gott beleidige
Unmäßigkeit, und minder Tadel ernte?

Und in seinem Schreiben, welches die Aufforderung zur Rückkehr nach Florenz zurückweist, fünf Jahre vor seinem Tode (1321) abgefaßt, rühmt er sich als einen „mit der Philosophie vertrauten Mann," „der Arbeit und des Schweißes, den er auf die Gelehrsamkeit verwendet hat" [9]).

---

[1]) Conv. IV. 5. — [2]) Conv. III. 12.

[3]) Conv. IV. 15. Thom. I. q. 13. a. 5. Cf. Purgator. III. 37:

Thor ist, wer hofft, daß die Vernunft des Menschen
Die endlos weite Bahn durchlaufen könne
Der Einen Wesenheit in drei Personen.

Begnügt euch mit dem „daß", ihr Menschenkinder,
Denn könntet Alles ihr durchschau'n, so brauchte
Maria ja nicht Mutter erst zu werden.

[4]) Infern. XI. 79. 97. Aristotel. Ethic. VII. 1. — [5]) Parad. XXIV. 120. c. XXVI. 25.

[6]) Conv. IV. 21.

[7]) Conv. III. 14. IV. 6. 7. cf. Thom. Summ. I. q. 5. a. 6. I. II. q. 27. a. 1. II. II. q. 24. a. 1. I. q. 6. a. 4. Für den altorthodoxen Protestantismus sind solche Sätze allerdings ein Abfall vom Christenthum, wie er sich dasselbe vorstellt.

[8]) Infern. XI. 79. Aristotel. Ethic. VII. 9. — [9]) Ed. Torri p. 97.

Nach dieser Darstellung der Philosophie Dante's haben wir auch nicht im entferntesten Anlaß, in ihrem Betriebe eine Abweichung und noch weniger einen Gegensatz zum christlichen Glauben zu erblicken. Vollständig stimmt sie mit dem überein, was Thomas von ihr fordert, daß sie nämlich eine Propädeutik zur Theologie sein soll [1]). Denn auch sie ist Weisheit [2]), da sie Gott aus Seinen Wirkungen erkennt, und bereitet so vor zur höchsten Weisheit, welche in Seiner vollkommenen Erkenntniß durch die Anschauung im Jenseits besteht [3]). Diese Weisheit führt nothwendig zu Gott, dem Urquell aller Weisheit, dem Ursprunge der menschgewordenen Weisheit hin [4]), „die euch geliebt hat, ehe ihr noch waret, bereitend und ordnend euer Hervorgehen (aus dem Nichts); und nachdem ihr geschaffen waret, kam sie zu euch, um euch nach ihrem Ebenbilde zu gestalten [5]). Und wenn ihr nicht Alle vor ihr Angesicht kommen könnt [6]), so ehret sie in ihren Freunden und beobachtet ihre Gebote, die euch den Willen dieser ewigen Kaiserin verkünden" [7]).

Entschieden gläubig spricht sich Dante in der Monarchia aus, in welcher er die im „Gastmahl" ausgesprochenen Gedanken weiter ausführt. „Der Glaube wird erschüttert," sagt er daselbst mit Augustinus [8]), „wenn das Ansehen der h. Schrift wankt. . . . O höchster Frevel, die Gedanken des h. Geistes zu mißbrauchen, selbst wenn es Einem im Traume einfiele; denn das ist eine Sünde gegen den h. Geist, der in ihnen spricht." Ebenso spricht er über den göttlichen Charakter der Offenbarung und heiligen Schrift, welche die Richtschnur bildet, nach welcher der römische Papst das menschliche Geschlecht zum ewigen Leben führt [9]).

---

[1]) Summ. I. q. 2. a. 2 ad 1. In I. S. prol. a. 1: Ipsa (theologia) utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis. Ueber die katholische und akatholische Lehre von dem Verhältniß der Philosophie zur Theologie vgl. Hettinger, Fundamental-Theologie. 2. Aufl. S. 792 ff.

[2]) Conv. III. 14. 15. IV. 21. „La filosofia del Convivio è teologica. . . . Ella è amoroso uso di sapienza; ma la sapienza, come per Tommaso e Bonaventura è ordinata da eterno ad ajutare e dimostrare la fede; e innanzi le dimostrazioni della fede „la divina", come il poeta la saluta, „opinione d'Aristotele" s'arresta. Carducci l. c. p. 23.

[3]) Conv. IV. 22. De Monarch. III. 15. Thom. Summ. q. 1. a. 4. 6.

[4]) Conv. III. 14. 15. cf. Weisheit 7,16; Joh. 1, 1.

[5]) Cf. Conv. IV. 5.

[6]) Das beschauliche Leben ist eine Gabe des h. Geistes (Conv. IV. 21) und Jenen nicht gegeben, die zum thätigen Leben berufen sind (Conv. II. 5).

[7]) Conv. IV. 4. 6. 9. — [8]) III. 4.

[9]) L. c. III. 16: Haec (documenta spiritualia) a Spiritu sancto, qui per Prophetas et Hagiographos, qui per coaeternum sibi Dei Filium Jesum Christum et per ejus discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit etc.

Fassen wir nun das Ergebniß unserer Darstellung zusammen, so erhellt: das „Neue Leben", „Gastmahl" und die „Göttliche Komödie" bilden eine Trilogie in aufsteigender Linie, in welcher der Geist des Dichters mehr und mehr in seiner allmäligen und gesunden Entwickelung sich darstellt. Das „Neue Leben" ist die poetische Schilderung seines Liebelebens, getragen, durchdrungen und verklärt vom Glauben und den einfachen Elementen der Wissenschaft; in dem „Gastmahl" erblicken wir den Dichter in seinem Streben, jene Wissenschaft zu erringen, die ihn befähigt, sein Gelübde zu lösen und würdig von Beatrice zu sprechen[1]); in der „Göttlichen Komödie" faßt er beide Momente zusammen, Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie, Poesie und Wissenschaft, das eigene Leben und das Leben der Menschheit, die Liebe seiner Jugend und die Führerin des Geschlechtes zum himmlischen Paradiese.

Dies bestätigt auch die Zeit der Abfassung der drei Werke. Wir wollen hier die Controverse nicht entscheiden, ob der Schluß des „Neuen Lebens" in den Anfang der neunziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts, kurz nach 1290, oder in das Jahr 1300 zu setzen ist[2]). Jedenfalls war die Prosa des „Gastmahls" noch nicht geschrieben, als Dante in's Exil ging, wie dies aus dem Eingang des ersten Tractats erhellt[3]). Nach seiner eigenen Angabe schrieb er es, als seine besten Jahre, das Mannesalter, bereits vorüber waren[4]). Demnach bildet das Jahr 1310 die äußerste Grenze für die Abfassung des „Gastmahls", welche durch die Erwähnung König Karl's[5]) und Friedrich's II. als

---

Wenn man die Abfassung der Monarchie in den letzten Lebensjahren Dante's leugnet deswegen, weil er die Bulle Bonifatius' VIII. „Unam sanctam" nicht erwähnt, so erklärt sich dies einfach daraus, daß hier, wie selbst der Gallicaner Petrus de Marca bemerkt (De concordia Sacerdotii et Imperii IV. 16), ein allgemeiner, für alle christlichen Staaten geltender Grundsatz ausgesprochen ist, daß Alle ohne Unterschied der Stellung dem Papste im Geistlichen untergeben sind. Für Dante war dieser Grundsatz nicht neu: Gregor VII., Innocenz III., Gregor IX., Petrus von Blois, der h. Bernhard, Hugo von St. Victor, Thomas von Aquin hatten ihn schon längst ausgesprochen. Saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est a Deo supposita scl. in his, quae ad salutem pertinent. In II. S. D. XLIV. q. 2. a. 3. C. error. Graec.: Rom. Pontifici subesse . . . sit de necessitate salutis. (Dieselben Worte in der obengenannten Bulle).

1) Vit. nuov. § 43.

2) Für die erste Meinung Boccaccio, Giuliani, Scolari u. A.; für die zweite Lubin, d'Ancona, Witte u. A. — 3) Conv. I. 3.

4) Conv. I. 1. IV. 24. Das fünfunddreißigste Jahr ist „il punto sommo di questo arco". Die Jugend reicht bis zum fünfundzwanzigsten Jahre; das männliche Alter bis zum fünfundvierzigsten; die folgenden fünfundzwanzig Jahre bilden das Greisenalter, und die darauf folgenden zehn die Altersschwäche (adolescenza, gioventute, senettute, senio). — 5) † 5. Mai 1309. Conv. IV. 6.

des letzten Kaisers [1]) um ein Jahr weiter hinauf gesetzt werden muß. Da die ersten Jahre nach der Verbannung kaum Muße ließen, noch die Neigung zu litterarischer Thätigkeit begünstigten, so haben wir wohl die Abfassung des „Gastmahls" in die zweite Hälfte des ersten Jahrzehnts nach dem großen Jubiläum zu setzen. Wie Dante selbst versichert — wir haben keinen Grund, seine Worte zu bezweifeln — soll dasselbe dem „Neuen Leben" sich harmonisch anschließen, keineswegs aber zu demselben in Gegensatz treten [2]); wie die reifere Frucht des spätern Alters soll es sich zu dem leidenschaftlichen Ergusse des frühern verhalten und darum dasselbe ergänzen [3]). Von der „Göttlichen Komödie", welche seit Beginn des neuen Jahrhunderts der Gegenstand seines Sinnens und Dichtens war [4]), erscheint das „Inferno" in seiner gegenwärtigen Gestalt i. J. 1314 vollendet; vielleicht dürfen wir den Abschluß desselben noch weiter hinaufsetzen, etwa in's Jahr 1308—9 [5]), wobei offenbar auf spätere Zeiten hinweisende Stellen [6]) als spätere Zusätze und Aenderungen angenommen werden können [7]), zumal da andere Stellen uns ziemlich nahe zur Zeit zurückführen, da der Dichter noch in Florenz lebte [8]).

So geht denn die Idee und theilweise auch die Ausarbeitung der „Göttlichen Komödie" parallel mit der Abfassung des „Gastmahls" im Geiste des Dichters; ein Gegensatz in der Weltanschauung, welche beide Werke durchkreuzt, ist darum unmöglich.

Ueber die Ursache, welche den Dichter bewog, das auf vierzehn Tractate angelegte Werk des „Gastmahls" nach dem vierten abzubrechen, haben wir keine Nachricht. G. Giuliani [9]) hält dafür, die Schwierigkeit, die dort behandelten philosophischen Fragen in der „lingua volgare" darzustellen, habe ihn bewogen, nicht weiter daran zu arbeiten, sondern seine ganze Kraft der „Göttlichen Komödie" zu widmen.

---

[1]) Conv. IV. 3. Heinrich VII. beschloß i. J. 1309 auf dem Reichstage zu Speier seinen Römerzug.

[2]) Conv. I. 1: maggiormente giovare per questa quella.

[3]) „Le due scritture sono fra loco unite ed insieme distinte. D'Ancona, La Vita nuova. 1872. p. XLIII.

[4]) Vita nuov. § 19. 30. Daß der Plan von Anfang an im Geiste des Dichters fertig war, beweisen Infern. II. XI. XXIX. XXXIII. Purgat. I. XXXII. Parad. XXXII.

[5]) So C. Balbo u. A. — [6]) Infern. XIX. 79 sq. I. 100 sq.

[7]) Clemens' V. Tod, dessen Infern. XIX. 79 sq. Erwähnung geschieht, fällt in das Jahr 1314. Can grande (Infern. I. 100 sq.) war i. J. 1300 erst sieben Jahre alt.

[8]) Infern. XIX. 19.

L'un delli quali, ancor non è molt' anni,
Ropp'io per un che dentro vi annegava.

Vgl. den Commentar des Jacopo della Lana zu d. St.

[9]) Il Convito. Firenze 1872. p. 59.

So haben wir denn in Dante's Geistesgang eine allmälig sich entwickelnde, stetig fortschreitende, organisch sich aufbauende Aus- und Durchbildung zu erkennen, die durch keinen Gegensatz zum Glauben durchbrochen, ja nicht einmal durch einen Zweifel gehemmt oder getrübt worden ist. Wenn man daher auf so manche Correcturen hinweist in Fragen, die keineswegs den Glauben betreffen, so beweisen diese eben den Fortschritt des Dichters in Wissenschaft und Erfahrung[1]), die aber keineswegs eine Wandlung in seinen heiligsten Ueberzeugungen begründen.

Seine Rechtgläubigkeit beweist besonders die „Göttliche Komödie". Einer Sünde gegen den Glauben oder auch nur eines Zweifels daran ist er sich nicht bewußt; denn auch letzterer wäre Sünde, was einem Schüler des Aquinaten[2]) und Bonaventura's nicht unbekannt war. Nicht theilnahmlos wandert er durch die drei Reiche des Jenseits; was er da schaut, was er da hört, weckt einen Widerhall in seinem Innern. Ja, gerade darum führen ihn Beatrice und Virgilius dorthin, um das Schuldbewußtsein in ihm zu wecken, ihn zur Erkenntniß seines sündigen Zustandes zu führen, der ihn dem „zweiten Tod" nahe gebracht hat, und so ihn aus dem „finstern Wald" zu retten. Darum spricht sie:

Im Himmel ist ein holdes Weib, das klagend
Ob jenes Irrsals, wo ich hin dich sende,
Dort oben bricht des Richterspruches Härte.
Die wandt' an Lucien sich mit einer Bitte,
Und sprach zu ihr: Gar sehr bedarf dein Treuer
Jetzt dein, und darum sei er dir empfohlen.
Und Lucia, die Feindin aller Härte,
Bewegte sich und kam zu jenem Orte,
Allwo ich selbst mit Rachel saß, der Alten.

---

[1]) Im „Gastmahl" (IV. 3. 14. 17) wird die Bedeutung des Adels ganz ideal gefaßt; in der „Göttlichen Komödie" dagegen (Infern. XV. 73. Parad. XVI. 1) das Princip der Abstammung betont, ebenso wie De Monarch. II. 3. Es ist diese Anschauung offenbar die reifere.

[2]) Thom. in III. S. Dist. XXIII. q. 2 a. 2 sol. 3 ad 3. In his, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus cui creditur, quae habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani. Die Gegengründe gegen den Glauben (C. Gent. 1. 7) demonstrationis vim non habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae et ad ea solvenda locus relinquitur. Der letzte Grund des Zweifels liegt daher im Willen des Menschen (Summ. II. II. q. 10. a. 2. ad 2). Contemptus voluntatis causat dissensionem intellectus, unde causa infidelitatis est in voluntate. Bonaventur. in III. S. Dist. XIII. a. 1. q. 4. Verus fidelis, etiamsi sciret totam scientiam physicam, mallet totam illam scientiam perdere, quam unum solum articulum fidei ignorare vel negare. In I. S. dist. XVII. p. 1. a. 1. q. 4. Circa ea, quae sunt de necessitate fidei, opinari contrarium simpliciter est peccatum.

„Wahres Lob Gottes, o Beatrix,“ sprach sie,
„Was stehst du dem nicht bei, der so dich liebet,
„Daß er durch dich trat aus des Pöbels Schaaren.

„Vernimmst du nicht die Trauer seiner Klagen,
„Sieh'st du den Tod nicht, welcher ihn bekämpfet,
„Auf jener Fluth, die selbst dem Meer nicht Ruhm läßt?“ [1])

Und wieder:

Nicht half's, Eingebungen ihm zu erflehen,
Mit denen ich zurück ihn rief in Träumen
Und sonst, so wenig achtet' er auf solche,

So tief sank er hinab, daß alle Mittel
Zu seinem Heil schon unzureichend waren,
Als nur, ihm das verlor'ne Volk zu zeigen [2]).

Er selbst demnach und in ihm das gesammte Geschlecht, dessen Schicksal „der Dichter in sich darstellt, soll durch den Anblick der Strafen, Büßungen und Belohnungen im Jenseits zur Selbstbesinnung gelangen, aus dem Zustande des Elendes hinausgeführt werden und gelenket zu dem des Glückes“ [3]). Einen Ungläubigen auf diesem Wege zum Glauben zu bekehren, wäre ein völlig zweckwidriges und verfehltes Beginnen; denn die Betrachtung der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit Gottes, deren Darstellung die Aufgabe der „Göttlichen Komödie“ bildet [4]), setzt ja eben den Glauben schon in dem voraus, der diese Vorgänge im jenseitigen Leben in der Meditation beschaut oder dem sie in einer Reihe von Visionen vor die Seele treten. Einen Lucretius und Tausende mit ihm würde Virgilius' Darstellung der Unterwelt nicht von ihrem Epicuräismus bekehrt haben; wer einmal vom Glauben sich abgewendet hat, der wird in den christlichen Dogmen nur die Gestalten menschlicher Einbildungskraft, menschlicher Hoffnungen und Wünsche erblicken. Wohl aber haben derartige Betrachtungen für das gläubige Gemüth eine hohe Bedeutung, um die Seele von den Banden zu lösen, die sie an das Irdische ketten, und sie so recht, wie es dem Dichter begegnete, als er vom Saturn herab auf diese Erde sah, all' der Welt Lust und Wehe in ihrer ganzen Nichtigkeit erkennen zu lassen. Darum steht die „Betrachtung der letzten Dinge“ am Eingange zum mystischen Leben; mit ihm betritt die Seele den Weg der Reinigung, der zur Erleuchtung führt, und in der Einigung sich vollendet. „Wenn der Mensch,“ sagt Heinrich Suso [5]), „im Beginn bemerkt, daß er eine Creatur von Leib und Seele ist, der Leib tödtlich, die Seele aber ein ewiger Geist, so gibt er dem Leib und aller thierischen Sinnlichkeit Urlaub und hält sich zu dem Geiste, und macht den Leib dem Geiste

[1]) Infern. II. 39 sq. — [2]) Purgat. XXX. 133. — [3]) Ep. ad Can grande n. 15. ed. Torri. — [4]) L. c. n. 8. — [5]) A. a. O.

unterthänig, und all' sein Wirken ist inwendig mit Betrachtung gegen den göttlichen Geist hingerichtet, wie er diesen finde, diesen begreife und sich mit ihm vereine" [1]). Tod, Gericht, Hölle lassen die betrachtende Seele das eigentliche und tiefste Wesen der Sünde erkennen; diesen Weg muß daher jeder Mensch gehen, und, vom Lichte des Glaubens erleuchtet, mehr und mehr der Gnade das Herz öffnen [2]). Daher sagt Virgilius von seinem Schützling:

> Wohl ist er am Leben, und ich muß ihn
> So ganz allein durch's düst're Thal geleiten,
> Wohin Nothwendigkeit, nicht Lust ihn führte [3]).

Und der Dichter:

> Wenn Gott dich, Leser, Frucht von deinem Lesen
> Soll ernten lassen [4]).
> . . . .
> Den Wermuth fliehend, wall' ich der süßen Frucht zu,
> Die der wahrhaftige Führer mir versprochen [5]).

Bei Betrachtung der Strafen in der achten Kluft spricht er:

> Da trauert' ich, und trauere jetzt von neuem,
> Indem den Sinn ich auf's Geseh'ne richte [6]).

Hierzu kommt noch ein Anderes. Ein nur flüchtiger Blick in die Göttliche Komödie belehrt uns, daß Dante überall, in der Hölle wie im Fegfeuer und im Paradiese, so oft nur der Anlaß sich bietet, seine Eindrücke und Gefühle offenbart, die der Anblick der Strafen und Bußen in ihm weckt. Die Erinnerung an seine Liebe und seinen Haß, seine Freunde und seine Feinde, die Genossen seiner Jugend und den Lehrer, der „ihn den Weg gelehrt, wie sich der Mensch verewigt" [7]), begleitet ihn überall hin. Seine Irrungen, seine Täuschungen, seine gebrochenen Hoffnungen spricht er vor uns aus. Selbst in der fünften Himmelssphäre unterläßt er es nicht, die Anklagen seiner Feinde, auf welche hin

---

[1]) Cf. Bernard. De inter. dom. c. 22. In Cantic. Serm. 16. Ad milites templi c. 8. De divers. Serm. XXVIII. 6. Memoremus haec novissima nostra, ne peccemus. Richard. Vict. Benj. min. c. 8. De meditand. plag. per tot.

[2]) Hugo. Victor. Misc. V. Tit. 47. Hieronym. in Joel. II. Augustin. Serm. de tempor. c. IX: Tract. V. in Joan.: Charitas nascitur, nutritur, roboratur, perficitur.

[3]) Infern. II. 85. — [4]) Infern. XX. 19. — [5]) Infern. XVI. 61.

[6]) Infern. XXVI. 19. Aehnliche Gedanken finden sich besonders in den Visionen des Bereold, welche Hincmar von Rheims aufgezeichnet hat, sowie in jenen des Wettin, von Walafrid Strabo in Hexametern dargestellt. Wir sehen auch dort den Paradiesberg mitten im Meere (auch bei Albertus Magnus, Summ. Tract. XIII. q. 79), den Führer (ductor) durch das Jenseits u. s. f. Sie wurden gläubig aufgenommen und zur Mahnung und Warnung verbreitet. Vgl. Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. II. S. 148 ff. 256 ff. — [7]) Infern. XV. 79.

er verbannt wurde, im Bewußtsein seiner Unschuld zurückzuweisen [1]). Sich selbst dagegen klagt er an, wo er sich schuldig fühlt; so im Kreise Jener, welche wegen der Sünden des Stolzes und Neides Buße thun.

Der Augen werd' ich einst noch hier beraubt sein,
Doch kurze Zeit, sprach ich, denn wenig Unrecht
Beging ich nur, umwendend sie aus Scheelsucht.

Viel größer ist die Furcht, die meine Seele
In Spannung hält ob jener tief'ren Marter,
Denn schon drückt mich die Last des untern Simses [2]).

Er sieht dagegen im sechsten Kreise der Hölle die langen Reihen der glühenden Särge, in denen die Ketzer liegen [3]); aber er bleibt ruhig bei ihrem Anblick, auch nicht eine Ahnung durchzuckt ihn, daß auch er wegen seines Unglaubens diesem Gerichte verfallen sei. Er stellt Jene dar, welche die höchste Gabe Gottes, die Intelligenz, mißbrauchen, um durch schlechten Rath Unheil zu stiften [4]), und schildert die Kluft, in welcher die Schismatiker Strafe dulden [5]). Dem Fra Dolcino [6]), der gegen die Kirche sich empört, sendet er Botschaft, ihn an sein endliches Schicksal mahnend; daß er selbst in ähnlicher Weise schuldig sei, dies kommt ihm auch nicht im mindesten zum Bewußtsein.

Doch eine Einwendung bleibt. Der Dichter deutet seine Schuld nicht an, weil er sie noch gar nicht erkannt noch bereut hatte, als er vor Beatrice stand [7]); erst ihre Vorwürfe wecken in ihm das Sündenbewußtsein.

Allein, wäre diese Annahme richtig, dann würde mit Nothwendigkeit folgen, daß nicht nur Virgilius, sondern auch Beatrice und die gebenedeiten Frauen im Irrthume waren, als sie wähnten, der Gang durch Hölle und Fegfeuer sei das letzte und außerordentliche Mittel, ihren Schutzbefohlenen zur Erkenntniß seiner Schuld zu bringen. Ebenso hätte der Dichter selbst sich geirrt, da er seine Bekehrung und Abwendung von dem verweltlichten Leben eben diesem Gange durch die Reiche des Jenseits zuschrieb.

Von solchem Leben hat mich abgewendet [8]),
Der vor mir hergeht, wenig Tage sind es.

Aber auch die Möglichkeit, daß diese alle sich geirrt, zugegeben, ist es doch geradezu unmöglich, daß Dante, mit der Schuld des Zweifels auf dem Gewissen, die Kreise des Fegfeuers durchwandern konnte. Es widerstreitet diese Annahme unbedingt dem Dogma, welches Dante so gut wie jeder seiner Leser und jeder einfache Christ kannte, daß es

---

[1]) Parad. XVII. 46. — [2]) Wo die Stolzen büßen. Purgat. XIII. 136. — [3]) Infern. IX. X. — [4]) Infern. XXVII. XXVIII. — [5]) Infern. XXIX. — [6]) Infern. XXVIII. 55. — [7]) Scartazzini a. a. O. S. 203. — [8]) Purgat. XXIII. 119.

„unmöglich ist, ohne Glauben Gott zu gefallen" [1]. Nun sehen wir aber den Dichter durch die Gnade (Lucia) hingetragen vor das Thor des Purgatoriums; von der Gnade unterstützt, setzt er die Acte der Gewissenserforschung, der Reue und des Vorsatzes [2], und jetzt, durch die Kraft der Schlüsselgewalt, nimmt der Engel die Sünden von ihm und läßt ihn eintreten in das Land der Büßer, wo die begnadigten Seelen in Glaube, Hoffnung und Liebe wandeln und im Tugendleben sich vollenden. Alles das setzt von selbst den Glauben in diesen voraus,

> das theure Kleinod
> Auf welches jede Tugend ist gegründet [3];

der Glaube ist auf dem Wege des Heils „der erste Schritt" [4], und alles recht handeln genügt nicht ohne ihn [5]. Nur, weil gläubig, ist er der Schlüsselgewalt des Bußengels unterstellt [6], denn die Kirche hat nur über Jene Jurisdiction, die ihre Glieder sind; nur unter dieser Voraussetzung kann er ihn freisprechen von der Schuld. Nur weil er die Disposition des Sünders kennt, seine Sündenerkenntniß, seine Reue, seinen Vorsatz, was der Schlüssel von Silber symbolisirt [7], kann er ihm die Gnade des Sacramentes zuwenden, was der goldene Schlüssel andeutet, die eigentliche Absolutionsgewalt:

> Der ein' ist theurer, doch der and're fordert
> Gar viel Verstand und Kunst, um aufzuschließen,
> Denn er ist's, der den Knoten muß entwirren [8].

Nur weil der also Losgesprochene im Stande der Gnade die Bußen übernimmt, sind sie auch wirksam, verschwinden von Stufe zu Stufe die P auf der Stirne, wird ihm von Stufe zu Stufe sein Aufwärtssteigen, anfangs so beschwerlich, leichter und immer leichter, d. h. seine Seele wird freier und immer freier von der Last der Schuld, die auf ihr lag, von den Banden der sündigen Gewohnheiten, die ihn gefesselt hatten [9]; mehr und mehr wird seine sittliche Kraft gestählt, seine Seele geheilt von der vierfachen Wunde, welche die Sünde ihr geschlagen [10], wie neu geschaffen und wieder zu Gott hingerichtet [11]. Die sündigen Neigungen

---

[1]) Hebr. 11, 6. Thom. Summ. II. II. q. 2. a. 7. ad 3. III. q. 69. a. 4. ad 2.

[2]) Purgat. IX. 94 sq. — [3]) Parad. XXIV. 89. — [4]) Infern. II. 30. — [5]) Parad. XXII. 61. Bonaventur. in S. III. dist. XXV. a. 1. q. 2.

[6]) 1 Cor. 5, 12. — [7]) Clavis scientiae bei den ältern Theologen. Thom. Supplem. q. 17. a. 2. — [8]) Purgat. IX. 124. — [9]) Purgat. IV. 88.

[10]) Bonaventur. Centiloqu. I. Sect. 25 nennt diese vier Wunden ignorantia (gegenüber der prudentia), malitia (gegenüber der justitia), concupiscentia (gegenüber der temperantia), infirmitas (gegenüber der fortitudo). Ebenso Thom. Summ. I. II. q. 85. a. 3.

[11]) Bonaventur. l. c.: Omnis culpa dicit recessum a bono incommutabili et accessum ad bonum commutabile.

und Leidenschaften — Augenlust (Pardel), Stolz (Löwin), Habgier (Wölfin) — waren es ja, welche ihm den Zugang zum Wonnehügel — die Rückkehr zu Gott — gewehrt hatten.

Und das alles sollte in der Seele des Dichters vorgegangen sein, während dieser noch von Unglauben und Zweifel befangen war? Hätten Alle seinen Seelenzustand nicht gekannt, der Bußengel mit den beiden Schlüsseln konnte sich nicht täuschen. Darum

Aufstoßend drauf des Heil'gen Eingang,
Sprach er: Geht ein [1]).

Doch betrachten wir dies näher.

Nach der Lehre der Kirche, welcher der Dichter in seiner Darstellung folgt, wird durch die Gnade im Bußsacrament der reuige und bekennende Sünder gerechtfertigt, die Schuld der Sünde, sowie die ewige Strafe, die er durch dieselbe sich zugezogen, erlassen. Doch nicht immer auch die zeitliche; darum muß er Buße thun; je mehr, je länger und je freudiger, von gläubiger Liebe zu Gott entflammt [2]) und vom Haß gegen die Sünde gespornt, desto sicherer darf er hoffen, daß er bald ist

Rein und bereit zum Aufflug nach den Sternen [3]).

Doch nicht bloß der göttlichen Gerechtigkeit genugthun soll er, sei es in diesem, sei es in jenem Leben. Durch die sündige Gewohnheit sind die sittlichen Vermögen der Seele geknechtet, weniger frei, zum Bösen geneigt, krank und schwach [4]). Der Weg durch das Fegfeuer ist demnach zugleich auch ein Weg zur Heilung.

Wie die Cardinaltugenden jene Habitus der specifischen sittlichen Vermögen darstellen, aus denen die Acte der entsprechenden Tugenden hervorgehen, die zu jenen wie Töchter zu ihrer Mutter sich verhalten, in denen gleich ihrem Angelpunkte (cardo) alles sittliche Leben sich bewegt [5]), so stellen die Hauptsünden die krankhafte Disposition der Seele dar nach der Verschiedenheit des sittlichen Gebietes, aus der die sündigen Acte verschiedener Art hervorgehen [6]), wie die Sprossen aus einer gemeinsamen Wurzel.

So erkennen wir denn auch den Grund der Verschiedenheit des Sündensystems in der Hölle und im Fegfeuer. Nicht darum hat Dante

---

[1]) Purgat. IX. 130.

[2]) Conc. Trident. Sess. XIV. c. 5. Lugo, de Euchar. Disp. IX. n. 32.

[3]) Purgat. XXXIII. 134.

[4]) Purgat. XXVII. 140. „Peccatorum reliquiae." Conc. Trident. Sess. XIV. Cap. 2. Cf. Thom. Supplem. q. 30. a. 1: quaedam debilitas vel ineptitudo.

[5]) Thom. Summ. I. II. q. 61. a. 2.

[6]) Bonaventur. Breviloqu. III. 9: Septiforme caput. Thom. Summ. I. II. q. 84. a. 4.

dasselbe anders für die Hölle, anders für das Fegfeuer gestaltet, „weil der Dichter Rücksicht zu nehmen hatte auf gewisse, auch von der Kirche und Scholastik legitimirten Annahmen und Gesetze“ [1]), sondern, wie C. Witte mit Recht hervorhebt, weil es die Gesinnung [2]) ist, die im Fegfeuer besonders geläutert werden soll; daher kommt es bei den Büßern daselbst weniger auf die äußere That, als auf die Gesinnung an, aus der diese hervorgegangen ist, so daß selbst Derjenige der Läuterung bedarf, der ohne Thatsünde eben nur der Lust an der Sünde Raum gegeben hat [3]).

Sind alle P, die der Bußengel dem Büßer auf die Stirne geschrieben, getilgt, dann ist genugsam Buße geleistet [4]), der Wille, befreit von seinen sündigen Gewohnheiten und Neigungen und hat durch Uebung der entgegengesetzten Tugenden für diese selbst eine Fertigkeit gewonnen. Diese sündigen Neigungen heißen Sünden im weitern Sinne [5]), weil sie die Folgen von Thatsünden sind und wieder zu solchen hinneigen; mit jeder, die getilgt wird, erscheint darum das Aufsteigen leichter [6]), da die sittliche Kraft zum Emporstreben gewachsen ist und die Hindernisse abgenommen haben.

Der Berg ist so beschaffen,
Daß unten beim Beginn er stets beschwerlich
Erscheint, doch minder quält, je mehr man steiget.

Doch dies ist nicht die einzige Wirkung. Mit jedem P, das getilgt ist, erbleichen mehr und mehr auch die übrigen; da das sittliche Leben ein organisches Ganze bildet, die erste der Hauptsünden namentlich alle übrigen in sich schließt [7]); darum sind auch diese bereits in der Wurzel getödtet.

Nachdem das letzte P von Dante's Stirne verschwunden, ist er fähig, einzugehen in das irdische Paradies, das Symbol des Menschen, wie er war von Gott geschaffen in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit, im vollständigen Besitz seiner sittlichen Freiheit, nicht getrübt durch die unfreiwilligen Bewegungen der Concupiscenz, die zum Bösen anreizen — eine Anticipation und ein Unterpfand des himmlischen Paradieses [8]).

---

[1]) Wegele a. a. O. S. 501. — [2]) Jahrbuch der Dantegesellschaft IV. S. 388 ff. Berardinelli, Concetti della D. C. 1859 p. 132.

[3]) Purgat. XIII. 88. XVI. 31. XIX. 91. — [4]) Purgat. XV. 79.

[5]) Augustin. C. Julian. Op. imperf. I. 71. — [6]) Purgat. IV. 88.

[7]) Purgat. XV. 79. Bonaventur. l. c.: Peccatum primum (superbia) est initium. Thom. Summ. II. II. q. 162. a. 7: Superbia est primum peccatum et est etiam principium omnium peccatorum. Jes. Sir. 10, 15. Hug. Victor. De fruct. carn. et spirit. c. 5 hat eine Zeichnung der Sünden — arbor vitiorum —, welche aus dem Stolze, als ihrer Wurzel, hervorwachsen.

[8]) Thom. Summ. I. II. q. 95. a. 1. Bonavent. Breviloqu. II. 10: Tale corpus constituit, quod sibi ita esset obtemperans, ut nulla in eo esset pugna rebellionis, nulla pronitas libidinis, nulla imminutio vigoris, nulla corruptio mortis. Cf. Purgat. XXVII. 93: arra a lui d'eterna pace.

Hier, beim Eintritt in das irdische Paradies, hat Virgilius seine Aufgabe gelöst. Er nimmt Abschied von seinem Schützling mit den Worten:

„Das zeitliche und ew'ge Feuer
Hast du geseh'n, mein Sohn, und dorthin kamst du,
Wo durch mich selbst ich nichts mehr unterscheide.

Durch Kunst und Weisheit zog ich bis hieher dich,
Dein Wohlgefallen nimm anjetzt zum Führer,
Des Steilpfads bist du, bist des Engpfads ledig.

Sieh' dort die Sonne, dir in's Antlitz leuchtend,
Sieh' das Gegräs, die Blumen und die Sträuche,
Die durch sich selbst allein das Land hervorbringt.

Bis wonnerfüllt die schönen Augen kommen,
Die weinend mich dir beizusteh'n bewogen,
Kannst sitzen du, kannst wandeln unter jenen.

Nicht meines Worts noch meines Winks mehr harre,
Denn frei, gerad' ist und gesund dein Will' jetzt,
Und Fehler wär's, nicht seinem Sinn zu folgen.
Drum über dich verleih' ich Kron' und Mitra dir" [1]).

Der Dichter hat die Kreise des Fegfeuers durchwandert, um nicht mehr unfrei und blind zu sein [2]). Beim Eintritt in das irdische Paradies sind die Gewohnheiten der Sünde abgestreift, sein Wille ist frei gerade und heil; er hat die sieben Tugenden gewonnen statt der sieben Hauptsünden, — drei des Intellects, vier des Willens — und kann nun ohne Furcht vor Verirrung in Folge der sündigen Concupiscenz nur der Eingebung seiner zu Gott hingewandten Vernunft folgen [3]).

Scartazzini erkennt in den oben erwähnten Worten des Virgilius nur dessen subjective Meinung; Virgilius hält ihn für völlig rein, aber Dante ist es nicht. Virgilius hat sich getäuscht, und dies konnte ihm widerfahren, da er ja dort angekommen ist, wo er „durch sich selbst nichts mehr unterscheidet," demnach auch die Sünde gegen den Glauben in Dante nicht erkennt. Doch diese Einrede ist nicht zutreffend. Warum?

Allerdings reicht der Blick der Vernunft nicht über ihre Sphäre hinaus; daher weiß die Vernunft als solche nichts von christlichem

---

[1]) Purgat. XXVII. 127. Die Symbolik dieser Darstellung deutet der Dichter selbst an (Purgat. VIII. 19):

Jetzt, Leser, such' geschärften Blicks die Wahrheit,
Denn also fein ist wahrlich hier der Schleier,
Daß es, durch ihn hineinzudringen, leicht wird.

[2]) Purgat. XXVI. 58. Quinci su vo per non esser più cieco.

[3]) De Monarch. III. 4: Si homo stetisset in statu innocentiae, in quo a Deo factus est, talibus directivis (Papstthum und Kaiserthum) non indiguisset. Sunt ergo hujusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati.

Glauben, noch von Gnade [1]). Aber die Vernunft, welche Virgilius symbolisirt, ist eine Prophetin auf Christus; darum konnte der Dichter ihm Reden in den Mund legen, welche eine Kenntniß der Existenz des christlichen Glaubens voraussetzen, der „ein Gesetz jenes Kaisers" ist, „der dort oben herrschet" [2]). Er kennt darum die Strafe jener, die wegen unverschuldeten Unglaubens in der Vorhölle weilen, aber auch jener, die Feuergluthen dulden, weil sie gegen den christlichen Glauben gefrevelt [3]); er deutet hin auf die Sonne Christus, die ihm in's Angesicht leuchtet [4]), und verheißt darum Lösung der Glaubensfragen durch die vom höhern Lichte erleuchtete Vernunft, Beatrice [5]).

Er weiß, daß Christus in die Vorhölle hinabgestiegen ist, mit Siegeszeichen gekrönt [6]), was doch die Vernunft nicht wissen kann; er kennt die allegorische Bedeutung Beatrice's [7]) und erklärt die Strafen der Sectenstifter [8]).

Abgesehen jedoch von alledem, war es für Dante wie für seine Leser ganz unmöglich, Rechtfertigung, Buße, Läuterung und Heilung sich vorzustellen ohne die Wurzel und den Grund alles übernatürlichen Lebens, Glaube und Gnade [9]). Die Lossprechung des Bußengels, alle Büßungen im Fegfeuer setzen den Glauben in dem Büßenden voraus und haben nur durch ihn ihren Werth [10]).

Wohl schildert der Dichter Viele, die, im Unglauben gestorben, die Strafen der Hölle dulden; warum keinen, der sein verwegenes Himmelanstreben im Jenseits abzubüßen hat, fragt Scartazzini [11]) mit Witte [12]) und Klaczko [13]). Witte selbst hatte schon darauf Antwort gegeben. „Es möge hervorgehoben werden," sagt er, „daß der Hochmuth, der, statt die Erleuchtung in Demuth zu erwarten, sich das Licht selber erringen will, in Lucifer und Eva vorbildlich schwer geahndet wird." Von jenem heißt es:

> Und deß' Beweis ist, daß der erste Stolze,
> Der der Geschöpfe höchstes, weil auf Licht er
> Nicht wollte warten, ungezeitigt hinfiel [14]).

---

[1]) Thom. de Malo. q. 5. a. 1. 4. — [2]) Infern. II. 124. — [3]) Papst Anastasius II. Infern. XI. 9. — [4]) Purgat. XIII. 16. VII. 53. — [5]) Purgat. XVIII. 47. — [6]) Infern. IV. 54. XII. 36. — [7]) Infern. II. 76. — [8]) Infern. IX. 128. vgl. oben S. 24. — [9]) Thom. Summ. I. II. q. 109. a. 7. q. 95. a. 1. 3. Bonaventur. Breviloqu. V. 3. In II. S. dist. II. 11. VIII. a. 2. q. 1 ad 1.

[10]) Purgat. VII. 19. Conc. Trident. Sess. VI. c. 6; Fidem ex auditu concipientes.

[11]) A. a. O. S. 226. — [12]) Danteforschungen I. S. 173 ff. — [13]) Revue contemporaine. 1854. nov. p. 420 sq. — [14]) Parad. XIX. 46.

Von dieser dagegen:

D'rob guter Eifer
Die Keckheit Eva's mich bewog zu schelten.
Weil dort, wo Erd' und Himmel war gehorsam,
Ein Weib allein, das eben erst erschaffen,
Vor sich nicht duldete den mind'sten Schleier [1]).

Später bemerkt er mit Recht: „Diejenigen unter den Irrgläubigen, die sich bei Lebzeiten wieder der Kirche zugewandt haben, die Verächter der Offenbarung, werden wir unter den Hochmüthigen zu suchen haben.“ Weniger begründet ist, was er nun weiter sagt: „Wie verhält es sich aber mit denen, die im redlichen Streben auf Abwege gerathen waren? Wohl nicht ohne Einfluß der Erfahrungen, die Dante an sich selbst gemacht, allerdings aber in entschiedenem Gegensatz gegen das Verfahren der Inquisition, scheint er von solchen, sobald sie reumüthig sich der Kirche wieder unterworfen hatten, eine besondere Buße nicht mehr zu erfordern, sondern sie denen, die nimmer in ihrem Glauben gewankt haben, ohne weiters vollkommen gleich zu stellen“ [2]).

Scartazzini selbst weist auf den Kreis der Stolzen hin, wo die Ueberhebung des Verstandes gebüßt werden mag. Ist ja doch die Sünde des Unglaubens selbst eine Frucht des Hochmuths und der Sinnenlust, weswegen höchst bezeichnend der Dichter die Ketzer dem sechsten Kreis der Hölle, dem Uebergange von den Schwachheitssünden zu den Bosheitssünden zuweist [3]). In der Häresie erscheint aber eine Auflehnung gegen Gott, dessen ewiger Wahrheit der Häretiker sich nicht beugt; Sinnlichkeit (Schule Epikurs) [4]) ist vielfach ihre Wurzel [5]).

---

[1]) Purgator. XXIX. 23.

[2]) Dante wußte wohl, daß ein anderes das Gericht Gottes, ein anderes jenes der Menschen ist. Cf. Innocent. III. cap. 28. de sent. excomm.: Judicium Dei veritati, quae non fallit nec fallitur, semper innititur; judicium autem Ecclesiae . . . et fallere saepe contingit et falli. Daher das Axiom des canon. Rechts: De manifestis loquimur, secretorum autem cognitor et judex Deus est. Augustin. Ep. 43: Qui sententiam suam nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. Seine Unterscheidung zwischen der äußern (corpus) und innern, unsichtbaren Kirche (anima), welcher auch die unfreiwillig Irrenden angehören, wurde von allen Theologen adoptirt. Cf. Augustin. Brevic. Collat. c. 3.

[3]) Infern. VIII—X. — [4]) Infern. X. 14.

[5]) Thom. Summ. II. II. q. 11. a. 1. a. 3: Utrumque (secta et haeresis) pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causae, quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, vel etiam aliqua phantastica illusio. Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, in quantum actus ejus est cum organo corporali. Cf. Gal. 5, 19. q. 10. a. 1 ad 3: Infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit, quod homo

Darum tritt den Büßern im Kreise der Stolzen alsbald das Bild der demüthigen Magd des Herrn entgegen. In dem Worte: „Ecce ancilla domini“ hat sie auf alle eigene Erkenntniß verzichtet und sich gläubig dem göttlichen Rathschlusse hingegeben. Darum wird sie von Elisabeth um eben dieses ihres Glaubens willen selig gepriesen [1]) und von der Kirche stets als hohes Vorbild des rückhaltlosen Glaubens vorgestellt [2]). Denn im Glauben empfing sie vom h. Geist, auf ihm ruht ihre ganze Bedeutung und erhabene Würde. Darum wird beim Austritt aus diesem Kreise den Wanderern die evangelische Seligpreisung zugerufen: „Selig die Armen im Geiste,“ was eine Seelenstimmung andeutet, welche dem Stolze, aus dem der Unglaube entspringt, geradezu entgegengesetzt ist [3]).

Der Dichter hatte bei seiner Darstellung der Hölle und des Fegfeuers keine andere Vorstellung von denselben geben wollen, als jene ist, wie sie der katholische Glaube im Wesentlichen lehrt, als Strafe für alle unbereuten und nicht erlassenen, als Buße für alle bereuten und vergebenen Sünden, mögen die Sünder gegen das Gesetz der Natur oder das Gesetz Christi sich verfehlt haben. Eben darum muß Statius büßen, weil er aus Menschenfurcht seinen Glauben nicht offen bekannt hat, entgegen dem Gebote des Herrn und der Kirche [4]).

Und eh' die Griechen hin zu Thebens Flüssen
Ich im Gedicht geführt, erhielt die Tauf' ich;
Doch war aus Furcht ein Christ ich im Verborgnen,

Durch lange Zeit als Heide mich bezeigend,
Ob welcher Lauheit ich den vierten Cirkel
Mehr denn vierhundert Jahre mußt' umkreisen [5]).

Eben darum ist es die Jungfrau Maria, dieses Wunder der Gnade und Vorbild alles übernatürlichen Lebens, welche in besonderer Weise dem Bußgang der Seelen im Fegfeuer beisteht. Sie beschützt sie vor den Nachstellungen der Schlange [6]) (Versuchungen), sie beschämt sie durch das Bei-

---

intellectum suum non vult subjicere regulis fidei et sano intellectui; unde Gregorius dicit 51. Moral. cap. 17, quod ex inani gloria oriuntur novitatum praesumptiones.

[1]) Luc. 1, 45. Selig, die du geglaubt hast! Diese Worte kehren wieder in der Liturgie.

[2]) Augustin. C. Faust. XXIX. 4: Fide concepit filium. In Joan. Tract. X. 2: Inde felix, quia custodit verbum Dei. Vgl. Dietlein, Evangelisches Ave Maria. Halle 1867. S. 8.

[3]) 1. Cor. 1, 17 ff. Röm. 1, 21. Hug. Victor. De fructib. carn. et spirit. c. XI Ejus (humilitatis) sunt comitatus principales: Fides, spes et charitas.

[4]) Matth. 10, 32; Luc. 9, 26; Röm. 10, 10. Prop. 8 ab Innoc. XI. damn.

[5]) Purgator. XXII. 88. — [6]) Purgator. VIII. 25.

spiel ihrer Tugenden, das in den sieben Kreisen des Läuterungsberges erscheint, sie muntert sie auf zur Nachahmung und erwirkt ihnen die Kraft dazu durch ihr Gebet [1]). So wirkt sie mit zur Erlösung, erfleht sie die erste und letzte Gnade [2]), wirkt sie durch ihr Wort und Beispiel Bußgeist und Tugendstreben. Das ganze „Purgatorio" widerlegt demnach die Ansicht, Dante sei, mit der Sünde des Unglaubens noch befleckt, durch dasselbe gewandert, oder, wie ein Neuerer annahm, es handele sich hier bloß um Bußen für die Sünden gegen das Naturgesetz.

XI.

Beatrice's Anklage.

Doch entgegnet man, die Vorwürfe, welche im irdischen Paradiese Beatrice dem Dichter macht, können nichts anderes als dessen Abfall vom Offenbarungsglauben zum Gegenstande haben [3]). Wie nämlich Beatrice die himmlische Weisheit, die Theologie, oder besser das kirchliche Lehramt, so symbolisirt die „edle Frau" des „Neuen Lebens" und des „Gastmahls" die Philosophie, die Liebe zu ihr, demnach die Untreue gegen jene, d. i. den Abfall vom Offenbarungsglauben. Prüfen wir dies.

Beatrice ist eine reale und historische Gestalt, die Tochter des Folco Portinari, welche am 9. Juni d. J. 1290 zu Florenz starb; darüber kann ein gegründeter Zweifel nicht obwalten [4]). Dasselbe gilt von der edeln Frau, welche dem Dichter, der durch Beatrice's Tod in tiefsten Schmerz versunken ist, sich mitleidig erwies und ihm eine Versuchung zur Liebe wurde [5]). Bald erkennt er aber, daß er „in schmählicher Weise" [6]) sich trösten will; da erzürnt er über sich selbst und schildert den Kampf, den er zu bestehen hatte zwischen „Anblick und Erinnerung", „Seele und Herz" [7]), bis er in einer neuen und erhabenen Vision Beatrice schaut, welche alle verkehrte Sehnsucht verjagt [8]), all' sein Sinnen und Denken wieder der Liebe seiner Jugend zuwendet; nun verspricht er, sie zu feiern, wie noch keine gefeiert worden ist [9]).

Jene Canzonen, welche der Dichter seinem „Gastmahl" zu Grunde legt, handeln in der That von der idealen Liebe zur Weisheit; in unrichtiger

---

[1]) Purgator. XXII. 143. Cf. Bonaventur. Specul. Beat. Mar. Virg. 24. — [2]) Parad. XXXIII. 13 sq. Infern. II. 94.

[3]) Witte u. Scartazzini a. a. O. — [4]) D'Ancona l. c. XXIII sq. — [5]) Vita nuov. § 36. — [6]) L. c. § 39: „in si vile modo"; „pensiero vilissimo". — [7]) L. c. § 38. 39. Conv. II. 2. — [8]) L. c. § 40. — [9]) L. c. § 23.

Weise gedeutet, als wäre ihr Gegenstand eine sinnliche Liebe zu einem realen weiblichen Wesen, mußten sie seiner Ehre zum Nachtheile gereichen, zumal da er an der Spitze einer großen Partei und im öffentlichen Amte gestanden war. Darum erklärt er eingehend ihren philosophischen Sinn, der verborgen lag unter dem Schleier der Allegorie [1]). Aber auch, daß er in der Versuchung sich schwach gezeigt, ließ ihn den Tadel seiner Landsleute fürchten [2]). Um daher in unverbrüchlicher Treue gegen seine erste Liebe zu erscheinen, suchte er nun auch selbst die aufkeimende Neigung zu jener „edeln Frau“, die jung und schön und klug [3]) ihm erschienen war, in eine ideale Liebe umzudeuten [4]).

Doch die Thatsache konnte Dante nicht leugnen! Beatrice war es, die ihn geleitet hatte „auf dem geraden Wege“; nach ihrem Tode hatte er diesen verlassen, um den nichtigen Dingen dieser Welt nachzugehen,

sei's ein Mägdlein,
Sei's anderer Tand vergänglichen Gebrauches [5]).

So lauten die Anklagen Beatrice's, so bekennt der Dichter selbst seine Schuld [6]).

„Nicht durch das Werk allein der großen Kreise,
Die einem Ziel zuführen jeden Samen,
Dem Sternenstand gemäß, der ihn begleitet,

Nein, durch Freigebigkeit der Gnade Gottes,
Die aus so hehren Dünsten ihren Thau zieht,
Daß unser Blick dorthin sich nicht kann nahen,

Ward dieser so in seinem neuen Leben
Befähiget, daß jede rechte Sitte
Sich wunderbar in ihm bewähret hätte.

Doch um so schlimmer wird das Land und wilder
Durch schlechten Samen und des Anbau's Mangel,
Je mehr's an guter Bodenkraft besitzet.

Aufrecht hielt ihn mein Antlitz eine Weile,
Und ihm die jugendlichen Augen zeigend,
Führt' ich mit mir ihn in gerader Richtung.

Sobald ich, auf des zweiten Alters Schwelle
Gelanget, Leben jetzt gewechselt hatte,
Entzog er mir sich, und ergab sich Andern.

Als ich vom Fleisch zum Geist emporgestiegen,
Und Schönheit mir und Tugend war gewachsen,
Ward ich ihm minder angenehm und theuer.

---

[1]) Giuliani Conv. p. 45. n. 92. D'Ancona l. c. p. XLIX. — [2]) Conv. II. 2. — [3]) Vit. nuov. § 39. — [4]) Conv. II. 2. — [5]) Purgat. XXXI. 59. — [6]) Purgat. XXX. 109.

Und seinen Schritt wandt' er durch irre Pfade,
Die falschen Bilder eines Gut's verfolgend,
Die das Versprochne nimmermehr erfüllen.

Nichts half's, Eingebungen ihm zu erflehen,
Mit denen ich zurück ihn rief in Träumen
Und sonst, so wenig achtet' er auf solche,

So tief sank er hinab, daß alle Mittel
Zu seinem Heil schon unzureichend waren,
Als nur, ihm das verlor'ne Volk zu zeigen.

Deshalb besucht' ich selbst der Todten Ausgang
Und richtete an Den, der hier herauf ihn
Geführet hat, mit Thränen meine Bitten.

Der hehre Rathschluß Gottes wär' gebrochen,
Wenn Lethe man durchschritt' und solche Speise
Gekostet würd', ohn' irgend zu entrichten
Der Reue Zoll, der Thränen macht vergießen."

Und wieder:[1])

„Sprich, sprich, ist solches wahr? denn zu so großer
Anklage muß noch dein Geständniß kommen.
. . . . Was sinnest du?[2])
Gib Antwort, denn des Uebels Angedenken
Ist noch in dir, vom Wasser nicht verletzet."

Furcht und Verwirrung in Verbindung preßten
Ein solches „Ja!" hervor mir aus dem Munde,
Daß zu versteh'n man des Gesicht's bedurfte.

Beatrice fährt fort:

„In deinem Sehnen
Nach mir, das dich ein Gut zu lieben lehrte,
Darüber man nicht Höh'res kann erstreben,

Was fand'st für vorgezog'ne Gräben, oder
Für Ketten du, die dich der Hoffnung, vorwärts
Zu dringen, also nur berauben durften?

Und welch' erleichternd Wesen, welcher Vortheil
Hat auf der Stirn' der Andern sich gezeiget,
Daß du zu ihnen hinzuwandeln brauchtest?"

Nachdem ich ausgehaucht ein bitt'rs Seufzen,
Konnt' ich zur Antwort kaum die Stimme finden,
Und mühsam gaben ihr Gestalt die Lippen.

---

[1]) Purgator. XXXI. 5.

[2]) Dieselbe Frage richtet Virgilius (Infern. V. 111) an den Dichter, als dieser beim Anblick der Strafen der Unzüchtigen

Senkt' den Blick und hielt ihn lange nieder,

und darauf

Ohnmächtig wurde, gleich als ob er sterbe,
Und niederfiel, wie todte Körper fallen.

Und weinend sprach ich: „Meine Schritte wandten
Mit falscher Lust die gegenwärt'gen Dinge,
Sobald sich euer Antlitz mir verborgen."

Und sie: „Wenn du verschwiegst auch oder leugnetest,
Was du gestehst, nicht minder wüßte drum man
Um deine Schuld doch; solch ein Richter kennt sie.

Doch wenn aus eig'nem Angesicht der Sünde
Anklage bricht hervor, dann kehrt in unserm
Gericht das Schleifend sich der Schneid' entgegen.

Indeß, damit du besser Scham empfindest
Ob deines Irrthums, und, wenn die Sirenen
Du hörst ein ander Mal, dich stärker zeigest,

Leg' ab der Thränen Samen jetzt und horche,
Daß du vernehm'st, wie mein begrab'ner Leib dich
In umgekehrter Richtung treiben sollte.

Nie bot Natur dir oder Kunst ein größ'res
Ergötzen als die schönen Glieder, drin ich
Verschlossen war, und die zerstreut als Staub jetzt.

Und wenn die höchste Lust dich so getäuscht hat
Durch meinen Tod, welch' sterblich Wesen durfte
Dich ferner noch, sein zu begehren, locken?

Wohl solltest du dich bei dem ersten Streiche
Der trügerischen Dinge aufwärts schwingen
Mir nach, die nicht zu solchen mehr gehörte.

Nicht durfte dir die Flügel abwärts drücken,
Mehr Schläge zu erwarten, sei's ein Mägdlein,
Sei's andrer Tand vergänglichen Gebrauches.

Ein unerfahren Vöglein wartet's zwei Mal
Und drei Mal ab; doch fruchtlos vor den Augen
Des Flüggen spannt ein Netz man oder schösse."

Den Kindlein ähnlich, die, vor Scham verstummend,
Die Augen an den Boden, steh'n und horchen,
Die eig'ne Schuld erkennend und bereuend,

Also stand ich und Jene sprach: „Ob auch dich,
Was du vernommen, schmerzt, erheb' den Bart jetzt,
Und größern Schmerz wirst aus dem Schau'n du schöpfen."

. . . .

Und da durch Bart sie das Gesicht bezeichnet,
Erkannt ich wohl den Stachel des Gedankens.

Wiewohl zu einem Stande erhoben, der jenem des paradiesischen Menschen glich, trägt der Dichter in sich das Bewußtsein seiner Schuld gegenüber Beatrice; erst durch Lethe soll auch dies von ihm genommen werden. Beatrice will ihm aber dieses Glück, von der quälenden Er-

innerung befreit zu sein, noch nicht gestatten, ehe er noch einmal vor ihr seine bittere Reue über seine Untreue ausgesprochen hat. Darum macht sie ihm diese Vorwürfe, nicht aber um ein Schuldbewußtsein wegen seines Unglaubens in ihm zu wecken und ihn so zur Beichte vorzubereiten.

„Da brannte mich so sehr der Reue Nessel,
Daß von dem And'ren all, das mich am meisten
Zu seiner Liebe zog, zumeist mir feind ward [1]).

Welches ist demnach die Schuld, die Beatrice ihm vorhält?

Die edle und veredelnde Liebe, mit welcher Dante in seinem „Neuen Leben" auf Beatrice hingeblickt, hatte ihn bewahrt auf dem „geraden Wege", hatte ihn gelehrt, „ein Gut zu lieben, darüber man nichts Höheres kann erstreben"; seine Aufgabe war es nun, „vorwärts zu dringen". Doch als „Beatrice Leben gewechselt hatte", „entzog er sich ihr und ergab sich Andern," „wandte er seine Schritte durch irre Pfade, die falschen Bilder eines Guts verfolgend, die das Versproch'ne nimmermehr erfüllen". „Die gegenwärt'gen Dinge wandten seine Schritte mit falscher Lust," eine andre Liebe, ein „and'res Mägdlein", „andrer Tand vergänglichen Gebrauches" hatte Beatrice's Stelle in seinem Herzen eingenommen. Es ist „die falsche Lust", welche das Geschöpf, das von Natur aus zu Gott emporstrebt, „erdenwärts niederschleudert" [2]). Sämmtliche Ausdrücke weisen auf eine Untreue gegenüber Beatrice hin durch die Liebe zu andern Frauen, auf eine Verirrung von dem „geraden Wege" durch Hingabe an die vergänglichen Dinge dieser Welt. Die Verse

Le presenti cose
Col falso lor piacer volsero miei passi [3])

sprechen wörtlich ein Axiom der Schule aus: „Praesentia movent animum," was das gerade Gegentheil besagt von einer Hingabe an die Philosophie; denn diese fordert vielmehr ein Abwenden des Geistes von den „gegenwärtigen Dingen" und ein Versenken in das Bleibende, Ueberirdische, Unsichtbare und Unvergängliche, was Dante darum

---

[1]) Purgat. XXXI. 85.

[2]) Parad. I. 130.

Also von solcher Richtung sich zuweilen
Entfernet das Geschöpf, das so getrieben
Doch Macht hat, anderwärts sich hinzuwenden,
Wenn, wie man Feuer aus den Wolken fallen
Kann sehen, der erste Anstoß abgelenket
Von falscher Lust, es erdwärts niederschleudert.

[3]) Purgat. XXXI. 34.

auch als Aufgabe und Lohn der echten Philosophie bezeichnet [1]). Die Untreue begann mit Beatrice's Tod, durch den „Tugend und Schönheit ihr gewachsen", was nur von der historischen Beatrice, nicht aber von der Theologie oder Kirche gesagt werden kann. Wenn Beatrice, die höchste Lust, zu Staub geworden, die Nichtigkeit alles Irdischen ihm enthüllt hatte, so hätte ihr Tod zur Liebe des Unsterblichen ihn treiben sollen, nicht aber durfte er sich verstricken in Liebe zu andern Frauen und „anderm Tand vergänglichen Gebrauches", d. h. in irdisches Treiben, leidenschaftliche Betheiligung an Parteikämpfen, ehrgeizige und weltliche Bestrebungen [2]). Darum spricht er im Paradiese: [3])

Indeß gelöst von allen diesen Dingen
Ich mit Beatrix oben in dem Himmel
Also bin rühmlich aufgenommen worden.

Die Anklage Beatrice's ist nur die Wiederholung der Worte des Lieblingsschriftstellers Dante's, Boëthius, der die Nichtigkeit der irdischen Güter darstellt [4]). Die Motivirung zuerst im Bilde des unerfahrenen Vögeleins [5]), dessen Jugend seine Unwissenheit und seinen Leichtsinn entschuldigt, sowie durch die Bezeichnung des Gesichtes als „Bart", mit welchem Worte Beatrice auf die Reife seiner Jahre hinweist, die seine Verirrung um so unverzeihlicher erscheinen lassen, bestätigen unsere Auffassung von Verirrungen des Dichters durch Erkaltung seiner frühern idealen Liebe und weisen jede Deutung auf Unglauben zurück. Dieser ist eben keine Versuchung der unreifen und unerfahrenen Jugend, vielmehr tritt sie in der Regel erst im reifern Alter an den Menschen heran. Dagegen liegt es im Wesen aller irdischen Güter, daß sie „nicht halten, was sie versprechen", daß sie „falsche Bilder" des Guten sind und eine „falsche", nicht wahre „Lust" [6]) bringen. Denselben Gedanken hatte Dante eingehend im „Gastmahl" entwickelt. „Diejenigen Dinge," sagt er „die zuerst ihre Fehler nicht zeigen, sind gefährlicher, denn man kann sich häufig vor ihnen nicht in Acht nehmen, wie wir dies beim Verräther sehen, der sich in's Gesicht als unser Freund stellt,

---

[1]) Conv. II. 13. 16. III. 13. IV. 15.

[2]) Witte, Erläuterungen zu Dante Alighieri. 3. Aufl. S. 16. Benvenut. da Imol.: Honores, dignitates, magistratus vel scientias mundanas aut poeticas.

[3]) XI. 1—10, cf. XXII. 133.

[4]) Consol. III. pros. 3: Quodsi neque id valent (efficere, quod promittunt), nonne liquido falsa in eis beatitudinis species deprehenditur? Augustin. Serm. CLVII. 1: Mundi promissa semper fallunt. 5: Bonum sperantes malum invenitis . . . Bona temporalia sperata vos fallunt.

[5]) Sprüchw. 1, 17.

[6]) Purgat. XXXI. 34: Col falso lor piacer.

so daß er Vertrauen erweckt, und unter dem Vorwande der Freundschaft den Fehler der Feindschaft verbirgt" [1]).

Daß Dante auf seiner Wanderung durch die drei Reiche des Jenseits als Repräsentant der Menschheit erscheint, kann nicht bezweifelt werden. Dabei dürfen wir jedoch nicht verkennen, daß seine Individualität nicht vollständig zurücktritt, wie dies die oben angeführten Stellen klar genug darthun. So hat denn auch die eben mitgetheilte Anklage Beatrice's, wie Dante's Reue und Schuldbekenntniß eine Beziehung auf das Verhältniß des realen, historischen Dante zur realen, historischen Beatrice, während in den spätern Gesängen des Fegfeuers der symbolische Charakter wieder mehr in den Vordergrund tritt. So ist dem Dichter, indem ihm Beatrice wieder erscheint, nicht eine bloße Allegorie erschienen, sondern eine reale Persönlichkeit, wie sie Forese Donati wohl bekannt war, dem Dante sie als seine künftige Führerin bezeichnet [2]). Er erblickt sie wieder im irdischen Paradiese, es ist dieselbe Beatrice, die er im „Neuen Leben" besungen hatte.

Und meine Seele, die so viele Jahre
Schon war verblieben, ohne daß von Schrecken
In ihrer Gegenwart durchbebt sie worden,

Nicht Kenntniß irgend durch das Aug' erlangend,
Nur durch geheime Kraft, die von ihr ausging,
Empfand die große Macht der alten Liebe,

Sobald in's Antlitz mich getroffen hatte
Die hohe Kraft, die einst schon mich durchbohret,
Eh' noch ich aus der Kindheit war getreten [3]).

Selbst im himmlischen Paradiese bekennt er von ihr:

Vom ersten Tage, da ich ihr Angesicht sah
In diesem Leben, bis zu diesem Anblick
Ward mein Gedicht am Folgen nicht behindert [4]).

Und Beatrice selbst, indem sie ihn, wie die Freundin den Freund, vertraulich mit dem Vornamen anredet, erinnert ihn an seine einstige Liebe:

Dante, ob auch Virgil von dannen gehe,
Nicht weine, weine noch nicht, denn zu weinen
Ziemt's dir, sprach sie, von anderm Schwert verwundet [5]).

---

[1]) Conv. IV. 12. Daselbst auch das Bild von den zwei Wegen; der eine ist „veracissimo", der andere „fallacissimo". Darum nennt die Schrift die vergänglichen und sündigen Dinge, denen der Mensch nachgeht, Lüge (Ps. 4, 3; 39, 5. Offenb. 22, 13), im Gegensatz zu den Werken der Wahrheit (1. Joh. 1, 6; 2. Joh. 4). Thom. Summ. I. II. q. 27. a. 1: Malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scl. in quantum est secundum quid bonum et apprehenditur ut simpliciter bonum. Et sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id, quod non est verum bonum, et per hunc modum homo diligit iniquitatem. — [2]) Purgat. XXIII. 128.

[3]) Purgat. XXX. 34. — [4]) Parad. XXX. 28. — [5]) Purgat. XXX. 55.

Zu ihr eilt er hin, selbst durch die Mauern von Flammen, welche ihn noch von ihr trennen[1]).

So erklärt sich das Ganze in höchst einfacher Weise. Dante war der Geliebten seiner Jugend und seinem idealen Streben untreu geworden; daher seine Beklommenheit, als er sie zum ersten Male wieder erblickt[2]); darum muß er der „Reue Zoll" entrichten, der „Thränen macht vergießen"; ehe er Lethe durchschreiten darf, muß er vor ihr seine Schuld bekennen, durch sie aufgefordert und gedrängt durch sein eigenes Schuldbewußtsein.

Es ist keine Frage, daß wir in Dante sowohl wie in Beatrice einen Doppel-Charakter zu unterscheiden haben, ihre historische Realität und symbolische Bedeutung, Sichtbares und Unsichtbares, Thatsache und Idee, Individuum und Gattung, den Menschen des dreizehnten Jahrhunderts und den Menschen aller Jahrhunderte. Darum haben wir wohl darauf zu achten, wo und wann in der Darstellung bald das eine, bald das andere Moment erscheint. Ein einseitiges Betonen der Allegorie führt zur Leugnung der historischen Wirklichkeit Beatrice's und zur Verkennung Dante's, dessen Persönlichkeit Manche vollständig vor seiner typischen Bedeutung verschwinden lassen[3]). So gewiß er der wirkliche Dichter ist, „den erzeugt und auferzogen die große Stadt an Arno's schönem Strome[4])," der hier nach langer Trennung Beatrice wieder erblickt, so gewiß ist diese jene Florentiner Jungfrau, die an der Schwelle des zweiten Alters „Leben gewechselt" hatte. Und daß Dante sich ihr entfremdet, und „sein Wille sich auf And'res gewandt hatte", das war seine Schuld Beatrice gegenüber.

Scartazzini[5]) faßt den „dunkeln Wald", in welchem der Dichter sich verirrt hatte, als das Symbol eines Lebens „in Unwissenheit und Irrthum", mit Ausschluß jeder andern Verirrung. Vergleichen wir jedoch die vielen Stellen, in denen von „im Finstern wandeln", den „Werken der Finsterniß" gesprochen wird, namentlich in den von Dante so häufig citirten „Libri Sapientiales", so ist dort immer die Rede von sittlicher, nicht bloß intellectueller Verirrung[6]). Und selbst dort, wo das Heidenthum als „Finsterniß" dargestellt wird gegenüber dem „Lichte" des Christenthums, wird namentlich die sittliche Wirkung beider hervorgehoben[7]).

---

[1]) Purgat. XXVII. 36. — [2]) Purgat. XXX. 100. — [3]) So Ruth, Notte u. A.
[4]) Infern. XXIII. 94.

[5]) A. a. O. S. 153 mit Bezugnahme auf Joh. 8, 12 und 1. Joh. 1, 6.

[6]) 1. Joh. 2, 11 citirt Scartazzini selbst a. a. O. Sprüchw. 4, 19; 2, 13; 7, 9. Sirach 11, 16; 21, 11; 23, 26. Röm. 13, 12. Joh. 12, 35; 3, 19. Luc. 22, 53. Jes. 59, 9; 9, 2. Ps. 31, 6; 17, 29; 81, 5; 90, 6.

[7]) Eph. 5, 6. 9. 1. Thess. 5, 5. Röm. 13, 12. 13; 1, 21. Apostelgesch. 26, 18.

Auch die „Knechtschaft" [1]), welcher Beatrice den Dichter entrissen, hat in der h. Schrift [2]) und bei den Mystikern [3]) eine sehr bestimmte Bedeutung, die viel eher auf das ethische Gebiet überhaupt als auf einen Irrthum des Verstandes hinweist, und selbst in diesem Falle wird doch immer auch die sittliche Wirkung zugleich mit angedeutet [4]). Sittliche Freiheit hatte Dante gesucht, und daß zu ihr Beatrice ihm eine Führerin geworden, dafür ist er ihr dankbar [5]). „Du zogst mich aus der Knechtschaft in die Freiheit" [6]), spricht er, angekommen im himmlischen Paradiese.

Es sind die drei uns bekannten Thiere, welche seine Verirrung sinnbilden. „Mit diesen," sagt Scartazzini [7]), „hat er es nicht im Walde, sondern erst auf dem Wege der Umkehr zu thun." Wohl; aber eben darum hindern sie ihn, auf den „geraden Weg" zu gelangen, dem „wilden Wald" zu entrinnen, und halten ihn darum fest in dem „Irrwald dieses Lebens" [8]), so daß Beatrice fürchtet, er habe sich so sehr verirrt, daß sie zu spät zu seiner Rettung komme [9]). Und er selbst erklärte seinem Freunde Nino Visconti, er habe darum diese Wanderung im „ersten Leben" unternommen, um das „andere zu erstreben" [10]). Läuterung der Seele durch Buße ist demnach der Zweck seiner Wanderung durch das Fegfeuer; wozu aber dies, wenn er keiner Schuld sich bewußt war und jene, die des Unglaubens, die er wirklich hatte, nicht erkannte? Er erblickt in seinem Schicksal das Schicksal des Menschen überhaupt [11]), der nach den Worten der Schrift von der dreifachen Lust verlockt und verführt wird, nicht aber, im Ganzen und Allgemeinen betrachtet, durch Unglauben und Zweifel sündigt. Und wenn die „Wölfin" als das gefährlichste der drei feindlichen Thiere bezeichnet wird, so folgt hierin der Dichter nur der Anschauung der h. Schrift, der Väter und besonders des „guten Bruders Thomas": Sie ist es, die

Läßt Keinen frei hinzieh'n auf seiner Straße,

d. h. sie ist die gefährlichste Versuchung für den Menschen [12]). Wer sich

---

[1]) Parad. XXXI. 85. Conv. IV. 5. de Monarch. II. 5.

[2]) Joh. 8, 34 u. 36. Röm. 6, 16. 20. 1. Cor. 7, 23. 2. Tim. 1, 9. 2. Petr. 2, 19.

[3]) Augustin. De lib. arbitr. I. 11. Serm. XXXVI. 6. CXXXV. 3. Civ. Dei IV. 3. Hugo Victor. in Abd. I. Bonavent. In II. S. Dist. XLIV. a. 3. q. 1.

[4]) Gal. 5, 1. 13. 22. — [5]) Purgat. II. 13. — [6]) Parad. XXXI. 85. — [7]) A. a. O. S. 151. — [8]) Silva erronea di questa vita. Conv. IV. 24. — [9]) Infern. II. 62. — [10]) Purgat. VIII. 58. — [11]) Ep. ad Can. grand. n. 8. 14.

[12]) 1. Tim. 6, 10. Jes. Sir. 10, 9; 31, 5. Thom. Summ. q. 84. a. 1: Ad habenda quaecumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari. Daß die Wölfin als Symbol der Habgier gilt, hatte Dante schon in seinem Boëthius (IV. pros. III) gelesen.

selbst kennt, wie Dante sich kannte, der mußte in dieser dreifachen Lust die Versuchungen erkennen, die auch ihn bedrohten, denen er auch schon mehr oder weniger erlegen war. Darum haben die großen, von ihm mit Liebe gelesenen Mystiker die Betrachtung der letzten Dinge als eine nothwendige Vorbereitung zum höhern Geistesleben bezeichnet und sich selbst darin geübt.

Damit soll aber nicht, im Hinblick auf Dante's Gespräch mit Forese Donati [1]), ihm ein Leben in Wollust und Schlemmerei zugeschrieben werden, wie Boccaccio zu erzählen weiß [2]). Das Maß, mit welchem der Mensch seine sittlichen Verirrungen mißt, ist nach der Verschiedenheit der Individualitäten, des sittlichen Ernstes und der Anforderungen, die ein Jeder an sich stellt, sehr verschieden. Ein Beispiel hierfür bietet gerade das von Dante so sehr bevorzugte Buch: „Von der Betrachtung".

Doch, sagt man, Virgilius selbst nennt den Dichter „anima buona" [3]). Wir können noch hinzufügen: selbst Petrus nennt ihn „buon cristiano" [4]). Dazu gehört viel, sehr viel, vor allem der Glaube, gegen welchen der Dichter mehr als zwanzig Jahre hindurch bis wenige Tage vorher sich versündigt haben soll, wenn die Hypothese Witte's wahr wäre. Virgilius nennt ihn „anima buona" im Gegensatze zu den Verdammten, welche die Gnade zurückgewiesen und in ihren Sünden gestorben sind, während dagegen Dante sich aufgemacht hat, der Sünde zu entfliehen und der Gnade, welche durch die Sendung des Virgilius ihm geworden, zu folgen. Denn die Philosophie ist eine Führerin zu Christus, wie dies die Väter [5]) und Theologen ausgesprochen haben, und Virgilius erscheint hier als ihr Symbol.

Aehnliches gilt von der Rede Ciacco's, der den Dichter zu den zwei einzigen Gerechten zählt, welche in Florenz sich fanden [6]). Nehmen wir an, Dante sei hiermit gemeint, was jedoch nicht mit voller Evidenz sich ergibt, so folgt nur so viel hieraus, daß er nicht gleicher Schuld

---

[1]) Purgat. XXIII. 115.

[2]) L. c. p. 66, vgl. Wegele a. a. O. Scartazzini (a. a. O. S. 162) deutet diese Stelle so: Dante habe seinem Freunde Vorwürfe gemacht und demselben gerathen, er möge sein Schlemmerleben aufgeben und sich der philosophischen Speculation (der falschen Richtung gleich derjenigen Dante's) weihen. — Allein ein Schwärmer für Philosophie wird sich, um Genossen zu finden, am wenigsten an einen Genußmenschen wenden. Bekannt sind die Anforderungen, welche Plato an Jene stellt, die sich der Philosophie widmen wollen (Republ. X. 611), und Schelling schreibt das Odi profanum vulgus et arceo über die Thüre eines jeden philosophischen Hörsaals (Methode des akadem. Studiums S. 111).

[3]) Infern. III. 97. — [4]) Parad. XXIV. 52.

[5]) Clem. Alex. Strom. I. 5. *προπαιδεία τις οὖσα τὴν πίστιν . . . καρπουμένοις.* Augustin. de Trinit. XIV. 1. Thom. Summ. I. q. 1. a. 5. ad. 2. — [6]) Infern. VI. 73.

geziehen werden konnte in Bezug auf die politischen Fragen und Interessen. Die Integrität auf diesem speciellen Gebiete hat aber bei einem Angehörigen des Gemeinwesens gewiß keine allseitige sittliche Unbescholtenheit auf dem Gesammtgebiet der Moral, namentlich im Gewissen und vor Gott, zur Folge. Fassen wir Ciacco's Worte in diesem Sinne, dann müßte man annehmen, Dante halte sich und einen Zweiten in dieser großen Stadt unter so vielen Tausenden für den einzigen Gerechten — eine Prätension, welche diese seine angebliche Gerechtigkeit im allerungünstigsten Lichte zeigen würde; fassen wir sie jedoch im Sinne einer bürgerlichen Rechtlichkeit, so bietet das Ganze gar keine Schwierigkeit. Eben darum sagt Ciacco nicht bloß: „Gerecht sind zwei", sondern er fügt auch bei: „doch will man sie nicht hören", ihre Rathschläge nämlich, durch welche die Spaltungen unter den Bürgern beigelegt werden könnten[1]). Darum zählt er selbst den Farinata, Aldobrandi, Tegghiaio und Andere zu den „so Würdigen", die „den Sinn auf Rechtthun wandten"[2]); und doch gehören sie „zu den schwarzen Seelen", die er in der Hölle treffen wird, wenn er „so weit hinabsteigt". Als aber Petrus, der Apostel, den Dichter im Paradiese „buon cristiano" nannte, war dieser schon bekehrt.

Es erübrigt noch, jene Worte Beatrice's zu erklären, welche besonders betont werden zum Beweise, daß die philosophische Richtung, welcher Dante folgte, eine falsche war und ihn zum Abfall vom Offenbarungsglauben geführt hatte. Beatrice hat sich mit dem Dichter versöhnt. Die Vision, in welcher dieser die Geschichte und Zukunft der Kirche schaut, wenngleich deren Sinn sich noch nicht ganz ihm enthüllt hatte, soll er, seinem Gedächtniß eingeprägt, als Wahrzeichen auf die Erde zurückbringen, wie die Palästinafahrer zum Zeichen ihrer vollbrachten Pilgerfahrt ihren Stab mit Palmen geschmückt tragen[3]). Er selbst bekennt, daß der Sinn ihrer Worte noch dunkel sei, aber sein Gedächtniß halte sie fest wie das Wachs die Form des Siegels. Und nun fragt er[4]):

Doch weshalb flieget euer heißersehntes
Wort so viel höher, als mein Blick kann reichen,
Der's mehr verliert, je mehr er ab sich mühet?

Und Beatrice antwortet:

Damit du, sprach sie, jene Schul' erkennest,
Der du gefolgt, und siehst, wie ihre Lehre
Im Stand' ist, meinen Worten nachzufolgen.
Und siehst, wie euer Weg von Gottes Wege
So weit abweicht, als die Erd' entfernt ist
Von jenem Himmel, der am höchsten eilet.

---

[1]) Infern. VI. 60 sq. — [2]) Infern. VI. 79 sq. — [3]) Purgat. XXXIII. 76.
[4]) Purgat. XXX. 82.

Hiermit, folgert man, ist ein Dreifaches ausgesprochen. Dante folgt einer Schule, die in Gegensatz zu Beatrice gesetzt wird; die Jünger dieser Schule sind nicht fähig, ihr Wort — die göttliche Lehre — zu fassen; der Weg, den jene Schule gehen lehrt, ist von dem Wege Gottes so weit entfernt, als von der Erde der höchste Himmel. Gottes Weg ist der „gerade Weg", von welchem Dante abgeirrt. Hierin besteht seine Entfremdung von Beatrice [1]).

Von vornherein muß hier nun bemerkt werden, daß von einer falschen Schule hier keine Rede ist und auch keine Rede sein kann. Denn es ist die „Schule der Religiosen", eines Albertus M., Bonaventura, Thomas v. A., der Victoriner, alle vom Dichter hoch gefeiert. Auch hat Beatrice hier keine Vorwürfe mehr für den Dichter, nur, wie Scartazzini sagt, „eine ernste Erinnerung". Sie erinnert ihn demnach an seine Schuld; Vorwürfe, Reue über dieselbe und Bekenntniß enthalten die beiden vorausgehenden Gesänge, besonders Fegfeuer XXX. 124 ff., XXXI. 22 ff. Der Wortlaut, die Bilder, in welche diese Vorwürfe sowie Wesen und Natur der Schuld eingekleidet und ausgesprochen werden, der Zusammenhang der Rede, die sonst bei Dante gewohnte Art des Ausdrucks lassen auf eine Schuld ganz anderer Art als des Unglaubens erkennen; ja, sie können gar nicht ein Mal von dieser Sünde verstanden werden. Denn wäre wirklich Unglaube seine einzige oder auch nur seine vorzüglichste Schuld, dann mußte Beatrice in ganz andern Worten, klar, bestimmt, nicht mißverständlich diese vor allem dem Dichter in's Gedächtniß zurückrufen, zumal da derselbe, wie vorausgesetzt wird, seine Schuld noch nicht bereut, ja noch nicht ein Mal erkannt hatte [2]). Ist ja doch die Sünde des Unglaubens, worunter auch der Zweifel fällt, als solche [3]) die schwerste von allen Sünden. Diese Schuld mußte darum ganz besonders von Beatrice betont

---

[1]) Scartazzini a. a. O. S. 213 ff. — [2]) Scartazzini a. a. O.

[3]) In genere suo. Thom. II. II. q. 10. a. 3: Omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo. Unde tanto aliquod peccatum est gravius, quanto per ipsum magis homo a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. . . . Unde manifestum est, quod peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quae contingunt in perversitate moram. ad 1: Nihil prohibet, peccatum, quod est gravius secundum suum genus, esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Ebenso Suarez, de Fid. disp. XVI. Sect. 2. Lugo, de Fid. disp. XVIII. Sect. 2. Hieraus erklärt sich, daß in der Darstellung der Hölle Dante keineswegs die Anschauung des canonischen Rechts verließ, als er die Ketzer in den sechsten Kreis versetzte (Wegele a. a. O. S. 492). Es sind eben diese „circumstantiae", welche größere Strafe für den Verrath an Verwandten und die That eines Brutus fordern.

werden; statt dessen spricht sie nur davon, daß er folgte, „imagini di ben false, che nulla promission rendono intera“ [1]), und Dante bekennt, daß „le presenti cose col falso lor piacer volsero miei passi, Tosto che il vostro viso si nascose“ [2]). Der Dichter selbst, der ja noch nicht die Erkenntniß seiner Schuld hatte, hätte sie nimmer auf seine Verirrung im Glauben gedeutet. Wie konnte er endlich im Studium der Philosophie eine Schuld erkennen, wenn nicht bloß von Einer sondern von Mehrern die Rede ist, die ihn zur Untreue verleiteten? [3])

Diese Auffassung wird durch die Worte Beatrice's [4]) nicht nur nicht widerlegt, sondern vielmehr bestätigt. Die Schule, sagt Beatrice, welcher Dante folgte, ist nicht fähig, ihre Rede zu fassen, und ihr Weg ist vom Wege Gottes so weit entfernt, als von der Erde der Himmel absteht, „der am höchsten eilet“. Der Dichter wendet die Stelle des Propheten an, um den Abstand (nicht Gegensatz) zwischen den Wegen Gottes und den Wegen der Menschen auszudrücken. Es ist derselbe Gedanke, den Dante in einer seiner letzten Schriften: De natura duorum elementorum aquae et terrae [5]) mit denselben Worten desselben Propheten ausgesprochen, um die Unzulänglichkeit alles menschlichen Forschens auszudrücken, das nimmermehr die Grenzen zu überschreiten vermag, die unserer Erkenntniß gesetzt sind, mit einem Worte die Disproportion der menschlichen Intelligenz gegenüber der göttlichen. So haben auch die ältern Erklärer diese Stelle gefaßt [6]). Aber das alles beweist doch nur einen Abstand des Einen dem Andern gegenüber, keineswegs aber einen Gegensatz, und dies um so weniger, als ja auch zwischen der Erkenntniß durch die Theologie und jener durch die unmittelbare Anschauung Gottes gleichfalls ein Abstand, aber kein Gegensatz besteht. Die Scholastik unterscheidet nämlich eine zweifache theologische Wissenschaft: jene, welche durch die Anschauung Gottes gewonnen wird [7]), und die durch die Offen-

---

[1]) Purgat. XXX. 130. — [2]) Purgat. XXXI. 34.

[3]) Purgat. XXXI. 29:

„Und welch' erleichternd Wesen, welcher Vortheil
Hat auf der Stirn der Andern sich gezeigt,
Daß du zu ihnen hinzuwandeln brauchtest?“

[4]) Purgat. XXXIII. 85 sq.

[5]) § 22 ed. Torri. So weit die Himmel abstehen von der Erde, so weit stehen ab meine Wege von euern Wegen. Isai. 55, 8.

[6]) Petrus Dantis zu dieser Stelle: Subdendo quod ita excelse et profunde ipsa theologia loquitur, ut cognoscat aliarum scholarum doctrinam auctor respectu ejus nihil esse. Vgl. die übrigen Commentatoren z. d. St. bei Scartazzini, La Divina Commedia. II. p. 789.

[7]) Theologia Comprehensorum im Gegensatz zur Theologia Viatorum.

barung empfangene. Für beide ist Gott der gemeinsame Gegenstand; beide sind specifisch von einander verschieden, aber von der natürlichen Theologie — Philosophie — nicht bloß secundum speciem, sondern auch secundum genus [1]) wegen der Verschiedenheit des Erkenntnißprincips. Jene nämlich schöpft ihre Erkenntniß aus Gott, den sie schaut von Angesicht zu Angesicht; diese wird von Gott ihr mitgetheilt und von ihr im Glauben festgehalten [2]). Doch diese Erkenntniß ist immer eine unvollkommene, obgleich sie uns viel höhere Ideen über Gott und die göttlichen Dinge bietet, als sie die rein vernünftige Gotteserkenntniß zu bieten vermag. Denn der Strahl, den das Licht der göttlichen Offenbarung in unsern Geist wirft, verleiht uns nur eine, unserer endlichen menschlichen Natur analoge Erkenntniß, aber er zeigt uns keineswegs den Gegenstand so, wie er an sich ist. Wir steigen eben immer vom Sinnlichen und Sichtbaren zu Gott auf, und erkennen darum das Uebersinnliche auch nur durch Bilder, die dieser sichtbaren Welt entnommen sind. Und so ist denn auch die Theologie unzulänglich, uns das Wesen Gottes vorzustellen, wie es an sich ist [3]). Darum gilt der obige Satz von dem Abstand der „Schule" von den Wegen Gottes nicht bloß von der Philosophie, sondern auch von der Theologie [4]). Von jener gilt er allerdings in höherm Grade, da die Gotteserkenntniß, welche wir durch die philosophische Forschung gewinnen, nicht unmittelbar von Gott, dem Urheber der Offenbarung und Spender des Glaubenslichtes, ausgeht, sondern nur mittelbar durch das jedem Menschen eingeborne Licht der

---

[1]) Thom. Summ. I. q. 1. a. 1.

[2]) Thom. super Boëth. De Trinit. init.: Divinorum notitia potest aestimari s e c u n d u m m o d u m i p s o r u m d i v i n o r u m, ut ipsa divina secundum s e i p s a capiantur, quae quidem perfecte in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum de divinis per divinam revelationem instruimur, et per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam.

[3]) Thom. Summ. I. q. 12. a. 13. Conv. III. 9: Onde è da sapere, che di tutte quelle cose, che lo intelletto nostro vincono si, che n o n p u ò v e d e r e q u e l l o c h e s o n o, convenevolissimo trattare è per li loro effetti. Onde di Dio e delle sustanze separate e della prima materia cosi trattando potemo avere alcuna conoscenza. cf. III. 15.

[4]) Thom. l. c. Lect. II. q. 6. a. 3: De substantiis illis immaterialibus secundum statum viae (im irdischen Leben) nullo modo possumus scire q u i d e s t, non solum per viam naturalis cognitionis, sed n e c e t i a m p e r v i a m r e v e l a t i o n i s, quia divinae revelationis radius pervenit ad nos s e c u n d u m m o d u m n o s t r u m. Cf. Summ. I. q. 12. a. 13. Parad. XXIX. 70.

Vernunft[1]) und die sichtbare Schöpfung[2]). So bleibt denn der Blick des Dichters „roh" [3]), sein Verstand ganz „versteinert" [4]) gegenüber der Rede, in welcher die ewige Wahrheit sich enthüllt; denn sie zu schauen, wie sie ist, ohne Bilder, dazu bedarf es noch einer weitern Vorbereitung im himmlischen Paradiese[5]).

Nicht darum also erinnert Beatrice den Dichter an die Unzulänglichkeit aller menschlichen Forschung, als ob diese ihrer Natur nach Irrthümer enthielte und den Glauben bestreite, sondern weil sie beschränkt bleibt in den Grenzen der natürlichen Intelligenz, und darum Gott und das Göttliche nur sehr unvollkommen zu erkennen vermag[6]), und so nicht zum Heile führt, was ja doch die Aufgabe der „Göttlichen Komödie" ist[7]).

Selbst im Paradiese erblindet des Dichters Auge beim Anblick des Glanzes, in dem der hl. Johannes[8]) ihm erscheint, wie das Licht der Worte Beatrice's seinen Geist geblendet hatte[9]). Wäre die Beschäftigung mit der Philosophie — Schule — an sich Sünde, dann hätte Dante mit allen übrigen Sünden auch diese vergessen, nachdem er durch Lethe gegangen, die das Bewußtsein aller frühern Sünden tilgt; dies ist aber keineswegs der Fall. Die verschiedenen Stellen in der „Göttlichen Komödie"

---

[1]) Albert. M. Summ. P. I. Tract. 1. q. 4. ad 3: Duo sunt modi revelationis unus quidem modus est per lumen generale nobis inditum, et hoc, modo revelatum est philosophis. Thom. Summ. I. q 1. a. 1 ad 3: De iisdem rebus . . . tractant philosophicae disciplinae secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis.

[2]) Thom. Sup. Boëth. l. c.: Ex parte nostra cognoscibilia non sunt (divina) nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensibus accipimus.

[3]) Purgat. XXXIII. 102: rude. — [4]) XXXIII. 74: impietrato. — [5]) Parad. XXX. 46 sq.

[6]) Thom. Summ. I. q. 1. a. 1. Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit . . . Finem autem oportet praecognitum esse hominibus, qui suas intentiones et actiones ordinare debent in finem. ad 2: Nihil prohibet, de eisdem, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine rationis naturalis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis, quia veritas de Deo ratione investigata a paucis et per multum tempus et cum permixtione multorum errorum homini proveniret.

[7]) Hug. Victor. in coelest. Hierarch. Expos. init.; Mundus creatorem suum specie praedicavit, sed intelligentiam veritatis cordibus hominum non infudit. Per simulacra igitur naturae creator tantum significabatur; in simulacris tamen gratiae praesens Deus intendebatur, quia illa operatus est ut intelligeretur esse, in istis vero operatus est, ut agnosceretur praesens esse.

[8]) Parad. XV. 118. — [9]) Purgat. XXXIII. 75.

und selbst im himmlischen Paradiese, wo er auf die Lehren der Philosophie sich beruft, beweisen mehr als zur Genüge, daß sie durch Lethe nicht aus seiner Erinnerung getilgt worden waren.

Außerdem, was sind es für Worte, deren Sinn der Dichter nicht zu fassen vermag? Es sind nicht Sätze des christlichen Glaubens, welche Beatrice vorträgt, die Dante nicht versteht, sondern Weissagungen bezüglich des Schicksals des symbolischen Baumes; ein Nichtverstehen solcher Weissagungen finden wir aber auch bei den Propheten; nicht wegen ihres Unglaubens verstehen sie nicht, sondern wegen des geheimnißvollen Sinnes dessen, was verkündet wird [1]).

Warum sind denn hier und noch mehr im himmlischen Paradiese Beatrice's Worte so geheimnißvoll? Beatrice hat die Aufgabe, an der Hand der scholastischen und mystischen Theologie ihren Schutzbefohlenen zur Contemplation zu führen, und so ihn mit Gott zu vereinigen; sein Intellect sollte das höchste Licht empfangen, sein Wille zur höchsten Liebe und Seligkeit getragen, er selbst über die Sphäre der menschlichen Natur erhoben werden — Trasumanar:

Verzückung, sie vermöchte man durch Worte
Zu schildern nicht; drum g'nüge jenes Beispiel,
Wem Gnad' es zu erfahren aufbewahret [2]).

Die Offenbarung, durch das kirchliche Lehramt verkündet, ist hierfür die unerläßliche Voraussetzung und Vorbereitung; die Theologie, welche sie dem menschlichen Geiste vermittelt, ist Handreichung und Weg. Doch beide geben immer noch nicht den vollen Inhalt des Ideals, welches der Dichter in Beatrice darstellen wollte. Es ist die unio mystica der Seele mit Gott, in welcher diese, ganz in Gott versenkt, das Irdische und Sinnliche vergißt, und, wenngleich ihrer Natur nach von Ihm geschieden, in ihrer Liebe und Hingebung ganz mit Ihm eins geworden, in Seinem Besitze Ströme des Entzückens trinkt [3]).

---

[1]) Thom. Summ. II. II. q. 173. a. 4: Quia mens prophetae est instrumentum deficiens, etiam veri prophetae non omnia cognoscunt, quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis Spiritus sanctus intendit. — [2]) Parad. I. 70.

[3]) Bernard. Serm. XXXI. in Cantic. Bonaventur. Itinerar. mentis in Deum c. 7. Gregor. M. Moral. XXIV. 11. Richard. Victorin. Annotation. mystic. in Ps. 131: Apostolus gloriatur se raptum fuisse in tertium coelum. Primum coelum subtilitas intelligentiae, secundum coelum claritas justitiae, tertium coelum claritas gloriae. In primo coelo contemplatio veritatis, in secundo coelo dilectio veritatis, in tertio coelo plenitudo aeternae jucunditatis. Tauler (Predigt auf den 3. Sonntag nach Pfingsten): Der Mensch wird gottförmig, göttlich und gottig. Bei den Vätern μετοχὴ τῆς θείας ἐλλάμψεως, ὁμοίωσις πρὸς θεόν, θέωσις. Cf. Dionys. Areop. De ecclesiastic. Hierarch. I. 3. Cyrill. Alex. in Joann. VIII. 47. Basil. de Spirit. s. c. 9. 13. Cf. Hug. Victor. in coelest. Hierarch. IV. p. 1002: Sola caritas revelat ea, quae abscondita sunt Dei. p. 1023. VI. 1038 ed. Mign.

Doch eine solche Erhebung der Seele ist nicht des Menschen Verdienst, sondern das Werk der Gnade [1]). Darum fleht der Meister der Mystik [2]) zur heiligen Jungfrau:

„Daß er höher noch sich mit den Augen
Aufschwingen könne hin zum letzten Heile [3]).

. . . .

„Damit du ihm jedwede Wolke mögest
Der Sterblichkeit durch dein Gebet zerstreuen,
So daß die höchste Lust sich ihm entfalte."

Der Dichter war im Himmel

Und sah, was wieder zu berichten
Nicht weiß und nicht vermag, wer dort herabkommt" [4]),

d. h., er vermag mit Worten nicht zu schildern, noch vermag der natürliche Mensch es zu verstehen, was die Seele in dieser ihrer mystischen Einigung mit Gott erfahren hat.

Intellectuelles Licht, erfüllt mit Liebe,
Liebe des ew'gen Guts, erfüllt mit Wonne,
Wonn' übertreffend alle Süßigkeiten [5]).

. . . .

Wie kurz und schwach mein Wort ist gegen meine
Vorstellung, die, verglichen dem Geseh'nen,
So ist, daß es nicht g'nügt, zu sagen wenig [6]).

Zu dieser Höhe der Contemplation sollte Beatrice den Dichter führen. Darum ist das himmlische Paradies so recht das Gebiet, auf dem sie ihr Lehreramt vollbringt, zu dem sie Dante geleitet, wo sie ihn begleitet und von Sphäre zu Sphäre mit sich emporträgt. Die Scholastik bleibt hier zurück, da sie zunächst und als solche nur die Erkenntniß erleuchtet, nicht durch Erfahrung, sondern durch Speculation auf Grund der Offenbarungswahrheit; noch weniger führt die Philosophie dorthin, da sie Gott nur erkennt aus den Werken der Schöpfung und nicht aus seinem Wort. Nur die Mystik, die Wissenschaft der Heiligen, führt zu Gott und eint

---

[1]) Rich. Victor. Benj. min. c. 79. Hoc est Dei donum, non hominis meritum.

[2]) Parad. XXXI. 110:

Der, dem in dieser Welt schon
In der Beschauung ward ein solcher Friede.

[3]) Parad. XXXIII. 27. — [4]) Parad. I. 4.

[5]) Parad. XXX. 40. Rich. Victor. De quatuor gradib. caritat. (Opp. ed. Mign. p. 1210): Tertius igitur amoris gradus est, quando mens in illum rapitur divini amoris abyssum, ita ut humanus animus in hoc statu exteriorum omnium oblitus penitus nesciat se ipsum totusque transeat in Deum . . . divinum quendam affectum induit et inspectae pulchritudini configurata tota in aliam gloriam transit.

[6]) Parad. XXXIII. 121.

mit Ihm[1]), da sie Ihn erkennt aus dem vertrauten Umgange mit Ihm und ganz eins wird mit Ihm[2]).

Daß darum weder die scholastische Theologie noch die Philosophie den Dichter einführen kann in das Heiligthum dieser unio mystica, wo

Schwingt um sein Wünschen und sein Wollen,
Wie sich gleichförmig dreht ein Rad, die Liebe,
Die da die Sonne rollt und and're Sterne[3]),

dies liegt in der Natur beider Wissenschaften so wie in dem Wesen der Gottesanschauung. Darum klagt Beatrice ihn nicht an, wohl aber deswegen, daß er, gelockt durch falsche Bilder eines Guts, die das Versprochene nimmermehr erfüllen[4]), wie schlaftrunken in den Regionen des niedern Lebens sich verirrte und so dem höchsten Ideale sich entfremdete[5]). Und darum mußte er noch einmal reuig vor Beatrice, der er untreu geworden, seine Schuld bekennen — die letzte Buße und Vollendung seiner Neugeburt[6]), ehe Lethe das Bewußtsein derselben für immer tilgte. Nun erst ist er rein und bereit zum Aufflug zu den Sternen[7]).

Von Beatrice durch die Himmelssphären geleitet, vom Licht der Glorie erleuchtet[8]) empfängt er durch die Fürbitte der Gottesmutter Kraft, sich aufzuschwingen hin zum letzten Heile[9]).

So ist es Maria, die Jungfrau, die „dort oben bricht des Richterspruches Härte“[10]), von der das Werk der Bekehrung ausgeht, deren Gebet dem Dichter das Höchste und Beste erfleht: die Seligkeit in der Anschauung Gottes. Denn es

Genügten nicht dazu die eig'nen Schwingen,
Bis daß sein Geist von einem Blitz durchzuckt ward,
In welchem sein Verlangen sich ihm nahte[11]).

Fassen wir nun das Gesagte noch einmal zusammen. In der Zeit zwischen dem Tode Beatrice's und Kaiser Heinrich's VII. († 1313) reifte in Dante der Plan zu seiner „Göttlichen Komödie“ mehr und mehr heran. Bei seinem Tode war sie vollendet. Alles, was der Dichter bis dahin gedacht und gestrebt hatte, hat er seiner großen Schöpfung,

---

[1]) Bonaventura, De septem don. n. 40 sq. Anton. Casini, Encyclopaed. S. Scriptur. Vol. III. p. 88 sq.: Theologia mystica est Dei et rerum divinarum scientia experimentalis.

[2]) Casini l. c. p. 89. Diese Einigung findet jedoch statt nur quoad voluntatem et affectum, nicht wie in der pantheistischen Mystik quoad substantiam et naturam.

[3]) Parad. XXXIII. 141. — [4]) Purgat. XXX. 131. — [5]) Purgat. XXX. 92.
[6]) Purgat. XXXIII. 143. — [7]) Purgat. XXXIII. 145. — [8]) Parad. XXX. 46.
[9]) Parad. XXXIII. 26. — [10]) Infern. II. 96. — [11]) Parad. XXXIII. 139.

der Aufgabe seines Lebens, einverleibt. Die letzte Vision im „Neuen Leben", die Philosophie, die er in seinem „Gastmahl" entwickelt, sein Preis der Volkssprache in seinem Buche De vulgari eloquentia, die politischen Ideen seiner Monarchia — alles das waren Bausteine zu seinem Werke. Die antike und die christliche Cultur, symbolisirt in Virgilius und Beatrice, sind geeint in ihm, dem Symbol der Menschheit, die den Weg geht durch die Zeit zur Ewigkeit. So bilden alle seine Werke nur Ein Werk, alle seine Gedanken nur Einen Gedanken: den Frieden seiner Seele, Aller Seelen in Gott.

Diese Einheit des Gedankens, die in einer unermeßlichen Fülle von Ideen sich entfaltet, stellt sich auch in der äußern Form dar. Wie die Zahl Drei, das Symbol der „bewunderungswürdigen Trinität", die Wurzel der Neun ist, so werden diese beiden Zahlen Regel für seine grundlegende Vision [1]). Um die Trinität schaart sich die Hierarchie der Geister, diese selbst ordnen sich in drei Mal drei Chöre. Die drei Reiche des Jenseits sind eingetheilt in drei Mal drei Kreise, Stufen und Sphären. Drei und dreißig Gesänge bilden den Inhalt eines jeden der drei Theile der Dichtung, je drei Zeilen (terze rime) bilden eine Strophe; daher neun und neunzig Gesänge und mit dem Eingangsgesang zur ganzen Dichtung hundert.

Diese mathematisch streng durchgeführte Gliederung ist der Ausdruck des einheitlichen Planes und verleiht dem Ganzen Maß und Harmonie.

---

[1]) Vit. nuov. § 30.

Jahresberichte und Vereinsgaben ferner:

1. Vereinsschrift für 1883. 164 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 2,50. Inhalt: Pohle, Dr Jos., **P. Angelo Secchi. Ein Lebens- und Culturbild.**

2. Vereinsschrift für 1883. 108 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Grube, Dr Karl, **Gerhard Groot und seine Stiftungen.**

3. Vereinsschrift für 1883. 116 S. gr. 8⁰. Preis: broch. M. 1.80. Inhalt: Cardauns, Dr Herm., **Der Sturz Maria Stuart's.**

Jahresbericht für 1883. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 44 Seiten gr. 8⁰.

1. Vereinsschrift für 1884. 122 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Woker, Franz Wilhelm, **Aus Norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts. Franciscaner, Dominicaner und andere Missionare.**

2. Vereinsschrift für 1884. 104 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Hipler, Prof. Dr, **Die christliche Geschichts-Auffassung.**

3. Vereinsschrift für 1884. 128 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Pohle, Prof. Dr Joseph, **Die Sternwelten und ihre Bewohner.** Erster Theil.

Jahresbericht für 1884. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 52 Seiten gr. 8⁰. **Anhang:** Verzeichniß der Mitglieder und Theilnehmer der Görres-Gesellschaft. 40 Seiten groß 8⁰.

1. Vereinsschrift für 1885. 132 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Woker, Franz Wilhelm, **Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers Agostino Steffani, Bischofs von Spiga, spätern apostolischen Vicars von Norddeutschland. Deutsche Angelegenheiten, Friedens-Verhandlungen zwischen Papst und Kaiser. 1703—1709.**

2. und 3. Vereinsschrift für 1885. 220 S. groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 3,60. Inhalt: Pohle, Prof. Dr Jos., **Die Sternwelten und ihre Bewohner.** Zweiter Theil. (Schluß.)

1. Vereinsschrift für 1886. 116 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Pingsmann, Dr W., **Santa Teresa de Jesus.** Eine Studie über das Leben und die Schriften der hl. Theresia.

Jahresbericht für 1885. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 12 Seiten gr. 8⁰.

2. Vereinsschrift für 1886. 116 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Pieper, Dr Anton, **Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im siebenzehnten Jahrhundert.**

3. Vereinsschrift für 1886. 144 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt Mark 1,80. Inhalt: Woker, Franz Wilhelm, **Agostino Steffani, Bischof von Spiga i. p. i., apostolischer Vicar von Norddeutschland 1709—1728.**

1. Vereinsschrift für 1887. 106 Seiten groß 8⁰. Preis: brochirt M. 1,80. Inhalt: Adeodatus, Aurel., **Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino.** Dittrich, Prof. Dr, **Die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preußen.**

Jahresbericht für 1886. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 28 Seiten gr. 8⁰.

2. Vereinsschrift für 1887. 96 Seiten groß 8⁰. Preis: broch. Mark 1,80. Inhalt: Schauerte, Franz, **Gustav Adolf und die Katholiken in Erfurt.**

3. Vereinsschrift für 1887. 120 Seiten groß 8⁰. Preis: broch. Mark 1,80. Inhalt: Keiter, Heinrich, **Joseph von Eichendorff. Sein Leben und seine Dichtungen.** Zur 100jähr. Geburtstagsfeier, 10. März 1888.

Jahresbericht für 1887. Erstattet von dem Verwaltungs-Ausschusse auf Grund des § 32 des Vereins-Statuts. 28 Seiten gr. 8⁰.

1. Vereinsschrift für 1888. 140 Seiten groß 8⁰. Preis: broch. Mark 2,25. Inhalt: Hettinger, Dr. Franz, **Dante's Geistesgang.**

Die **Mitglieder** der Gesellschaft erhalten **Jahresbericht** und die jährlich erscheinenden **drei Vereinsgaben,** die Theilnehmer den Jahresbericht gratis und franco zugesandt.

Die Mitglieder und die Theilnehmer erhalten die sämmtlichen auf Veranlassung der Görres-Gesellschaft veröffentlichten Schriften bei directem Baarbezug von dem General-Secretair der Gesellschaft zu zwei Drittheilen des Ladenpreises.

Die Vereinsgaben und Gelegenheitsschriften [**nicht** die vom Verwaltungs-Ausschusse erstatteten Jahresberichte] sind auch durch den Buchhandel zu beziehen.

Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegebene Schriften.

Cardauns, Dr Hermann, Konrad von Hostaden, Erzb. von Köln (1238—61). **Festschrift** zur Vollendung seiner Kathedrale dem Hochw. Herrn Dr Paulus Melchers, Erzb. von Köln, gewidmet von der Görres-Ges. 1880. 176 S. Lex.-Format. Köln, in Commission bei J. P. Bachem. Preis: brochirt Mark 3,60. (Für Vereinsmitgl. und Theiln. M. 2,40.)

Franz, Dr Adolph, Die gemischten Ehen in Schlesien. **Festschrift** zum Bischofs-Jubiläum des Fürstbischofs von Breslau. 1878. 152 Seiten Lexicon-Format. Breslau, G. P. Aderholz' Buchhandlung. Preis: brochirt Mark 3,—. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer Mark 2.—.)

Hipler, Dr Franz, Die deutschen Predigten und Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. **Festschrift** zur Inthronisation des Erzbischofs Philippus von Köln. Köln 1885, in Commission bei J. P. Bachem. 180 S. Lex.-Format. Preis: brochirt Mark 4,—. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer Mark 2,65.)

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen **Liber de causis.** Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Dr Otto Bardenhewer. 1882. gr. 8°. (XVIII und 330 S.) In Commission der Herder'schen Verlagsbuchhandlung in Freib. Preis M. 13,50. (Für Vereinsmitgl. und Theiln. M. 9,—.)

Historisches Jahrbuch. Redigirt von Prof. Dr Herm. Grauert. 1.-8. Band. 1880 bis 1887 zu je 4 Heften groß 8°. 9. Band, Heft 1 u. 2. In Commission der Herder'schen Buchhandlung in München. Preis pro Jahrgang 12 Mark. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer 8 M.) Einzelne Hefte M. 3,50.

Jahresbericht der Section für Philosophie 1883. 116 Seiten groß 8°. Inhalt: 1. Gloßner, Dr M., Die objective Bedeutung des aristotelischen Begriffs der realen Möglichkeit. — 2. Schütz, Prof. Dr, Die vis aestimativa s. cogitativa des h. Thomas von Aquin. — 3. Gutberlet, Dr Constantin, Ueber den Ursprung des Lebens. — 4. Schneid, Prof. Dr, Die Objectivität der äußeren Sinneswahrnehmung gegenüber der neuern Physiologie. Preis: Mark 1,80. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer M. 1,20.) In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Jahresbericht der Section für Philosophie 1884. 108 Seiten groß 8°. Inhalt: Vorbemerkung. — 1. Das Système de la nature und die moderne Philosophie. Vortrag von Dr Bach, Prof. in München. — 2. Ueber das philosophische System von Hermann Lotze. Vortrag von Dr Carl Braig, Stadtpfarrer in Wildbad. — 3. Gefühl und Gefühlsvermögen. Beitrag von Dr Al. Schmid, Professor in München. — 4. Einige Gedanken über Metaphysik und über ihre Entwickelung in der hellenischen Philosophie. Von Dr Cl. Baeumker, Professor in Breslau. Preis: M. 1,80. (Für Vereinsmitgl. und Theilnehmer M. 1,20.) In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Staatslexicon. Heft 1—4. 640 Sp. groß 8°. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. 1887—88.

Philosophisches Jahrbuch. Herausgegeben von Dr Const. Gutberlet und Dr Jos. Pohle, Professoren an der philos.-theol. Lehr-Anstalt in Fulda. I. Band, 1. und 2. Heft. 256 S. 8°. Fulda 1888. Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei.

Die Redaction der Vereinsschriften ist Herrn Dr. Hermann Cardauns in Köln, in Verbindung mit einer aus Vorstandsmitgliedern zusammengesetzten Commission, übertragen worden. Alle auf die Vereinsschriften bezüglichen Briefe und Sendungen bitten wir an genannten Herrn nach Köln, Marzellenstraße 22, zu adressiren. Dagegen sind die Jahresbeiträge nach wie vor an den Generalsecretair der Gesellschaft, Herrn Oberbürgermeister a. D. Kaufmann in Bonn, zu senden.

Der Verwaltungs-Ausschuß.

Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegebene Schriften.

Cardauns, Dr Hermann, Konrad von Hostaden, Erzb. von Köln (1238—61). **Festschrift** zur Vollendung seiner Kathedrale dem Hochw. Herrn Dr Paulus Melchers, Erzb. von Köln, gewidmet von der Görres-Ges. 1880. 176 S. Lex.-Format. Köln, in Commission bei J. P. Bachem. Preis: brochirt Mark 3,60. (Für Vereinsmitgl. und Theiln. M. 2,40.)

Franz, Dr Adolph, Die gemischten Ehen in Schlesien. **Festschrift** zum Bischofs-Jubiläum des Fürstbischofs von Breslau. 1878. 152 Seiten Lexicon-Format. Breslau, G. P. Aderholz' Buchhandlung. Preis: brochirt Mark 3,—. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer Mark 2.—.)

Hipler, Dr Franz, Die deutschen Predigten und Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. **Festschrift** zur Inthronisation des Erzbischofs Philippus von Köln. Köln 1885, in Commission bei J. P. Bachem. 180 S. Lex.-Format. Preis: brochirt Mark 4,—. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer Mark 2,65.)

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen **Liber de causis.** Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Dr Otto Bardenhewer. 1882. gr. 8°. (XVIII und 330 S.) In Commission der Herder'schen Verlagsbuchhandlung in Freib. Preis M. 13.50. (Für Vereinsmitgl. und Theiln. M. 9,—.)

Historisches Jahrbuch. Redigirt von Prof. Dr Herm. Grauert. 1.-8. Band. 1880 bis 1887 zu je 4 Heften groß 8°. 9. Band, Heft 1 u. 2. In Commission der Herder'schen Buchhandlung in München. Preis pro Jahrgang 12 Mark. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer 8 M.) Einzelne Hefte M. 3,50.

Jahresbericht der Section für Philosophie 1883. 116 Seiten groß 8°. Inhalt: 1. Gloßner, Dr M., Die objective Bedeutung des aristotelischen Begriffs der realen Möglichkeit. — 2. Schütz, Prof. Dr, Die vis aestimativa s. cogitativa des h. Thomas von Aquin. — 3. Gutberlet, Dr Constantin, Ueber den Ursprung des Lebens. — 4. Schneid, Prof. Dr, Die Objectivität der äußeren Sinneswahrnehmung gegenüber der neuern Physiologie. Preis: Mark 1,80. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer M. 1,20.) In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Jahresbericht der Section für Philosophie 1884. 108 Seiten groß 8°. Inhalt: Vorbemerkung. — 1. Das Système de la nature und die moderne Philosophie. Vortrag von Dr Bach, Prof. in München. — 2. Ueber das philosophische System von Hermann Lotze. Vortrag von Dr Carl Braig, Stadtpfarrer in Wildbad. — 3. Gefühl und Gefühlsvermögen. Beitrag von Dr Al. Schmid, Professor in München. — 4. Einige Gedanken über Metaphysik und über ihre Entwickelung in der hellenischen Philosophie. Von Dr Cl. Baeumker, Professor in Breslau. Preis: M. 1,80. (Für Vereinsmitgl. und Theilnehmer M. 1,20.) In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Staatslexicon. Heft 1—4. 640 Sp. groß 8°. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. 1887—88.

Philosophisches Jahrbuch. Herausgegeben von Dr Const. Gutberlet und Dr Jos. Pohle, Professoren an der philos.-theol. Lehr-Anstalt in Fulda. I. Band, 1. und 2. Heft. 256 S. 8°. Fulda 1888. Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei.

Die Redaction der Vereinsschriften ist Herrn Dr. Hermann Cardauns in Köln, in Verbindung mit einer aus Vorstandsmitgliedern zusammengesetzten Commission, übertragen worden. Alle auf die Vereinsschriften bezüglichen Briefe und Sendungen bitten wir an genannten Herrn nach Köln, Marzellenstraße 22, zu adressiren. Dagegen sind die Jahresbeiträge nach wie vor an den Generalsecretair der Gesellschaft, Herrn Oberbürgermeister a. D. Kaufmann in Bonn, zu senden.

Der Verwaltungs-Ausschuß.

9558

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hettinger, Franz

Dante's Geistesgang

Köln 1888

Per. 61 hm-1888,1/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11875009-4